



HELSINGIN YLIOPISTO
HELSINGFORS UNIVERSITET
UNIVERSITY OF HELSINKI

ITSEYDEN ONGELMA ENAKTIVISMISSA

Elollisen itseyden hankala kaksoisluonne ontologisesti välttämättömänä ja
fenomenaalisesti fragmentaarisena

Pasi Takkinen

Helsingin yliopisto
Humanistinen tiedekunta
Teoreettinen filosofia
Pro gradu-tutkielma
Toukokuu 2019

Tiedekunta/Osasto – Fakultet/Sektion – Faculty		Laitos – Institution – Department	
Humanistinen		Filosofian, historian, kulttuurin ja taiteiden tutkimuksen laitos	
Tekijä – Författare – Author			
Pasi Takkinen			
Työn nimi – Arbetets titel – Title			
ITSEYDEN ONGELMA ENAKTIVISMISSA – Elollisen itseyden hankala kaksoisluonne ontologisesti välttämättömänä ja fenomenaalisesti fragmentaarisena			
Oppiaine – Läroämne – Subject			
Teoreettinen filosofia			
Työn laji – Arbetets art – Level	Aika – Datum – Month and year	Sivumäärä– Sidoantal – Number of pages	
Pro gradu	Toukokuu 2019	72	
Tiivistelmä – Referat – Abstract			
<p>Tässä tutkielmassa esittelen enaktivistisessä mielenfilosofiassa esitettyjä itseyden malleja ja niiden filosofisia ongelmia. Itseyden ongelma ei enää ole nykyisen enaktivismin keskiössä, vaikka se oli varhaisen enaktivismin keskeinen teema. Tutkielmasta käy kuitenkin ilmi, että itseyden ongelma on enaktivismissa yhä vailla ratkaisua.</p> <p>Olen valinnut aineistooni sellaista enaktivistista kirjallisuutta, jossa on selkeä pyrkimys käsitellä itseyden filosofisia ongelmia tai muodostaa enaktivistinen itseys-malli. Aineistosta käy ilmi, että enaktivistien kannat itseyteen vaihtelevat melko paljon ja ettei enaktivismi muodosta yhtä yleisesti hyväksyttyä, koherenttia ja ristiriidatonta mallia itseystestä.</p> <p>Jotta aineistosta nousisi esiin toisiinsa vertailtavia itseys-kantoja, olen muotoillut tätä tutkielmaa varten seitsenosaisen kysymyssarjan, jota vasten tulkiten aineistoa ja jonka mukaan tutkielmani jäsentyy: 1) tiedon intressi, 2) tiedon mahdollisuus ja tutkimuksen metodi, 3) itseyden ontologinen luonne, 4) itseyden ja fenomenaalisen kokemuksen erottamattomuus, 5) itseyden pysyvyys muutoksessa, 6) itseyden tasot ja erilaiset itseydet ja 7) itseyden solipsismi ja intersubjektiivisuus. Esittelen aineistoni näitä kysymyksiä vasten.</p> <p>Varhaiset enaktivistit pitävät arjessa ilmenevää fenomenaalista itseyttä illuusiona, jonka syntymekanismin he pyrkivät selittämään. Myöhemmät enaktivistit eivät sitoudu illusionaariseen kantaan, vaan he pyrkivät hahmottelemaan itseydelle uskottavan ontologisen statuksen: itseyden on oltava jotain todellista, mutta ei liian staattista, sillä muuten se ei säilyisi jatkuvan kehollisen ja mentaalisen muutoksen keskellä.</p> <p>Enaktivistit sitoutuvat empiirisiin tutkimusmenetelmiin, joihin he lukevat paitsi tieteellisen empirian (biologia ja neurotiede), myös kokemuksellisen empirian (fenomenologia ja buddhalainen mielentutkimus). He kritisoivat metafysiikkaa ja mielikuvituksellisia ajatuskokeita itseyden tutkimisen menetelminä.</p> <p>Enaktivistit pitävät lähtökohtaisesti itseyttä ja kokemusta erottamattomina: kaikki itseys on koettua ja kaikki kokemus ilmenee itseydelle. Tämä yleistys ei kuitenkaan päde kaikissa tapauksissa. Osa enaktivisteista katsoo, että minimaalinen itseys, kuten bakteerin itseys, ei voi olla koettua tai tietoista. Itseyden ja kokemuksen erottamattomuus kyseenalaistuu myös silloin, kun inhimillinen kokemus eräissä tilanteissa ilmenee vailla itseysteiksi tunnistettavaa rakennetta.</p> <p>Itseyden pysyvyyden ja muutoksen ongelman enaktivistit selittävät materiaalisesta näkökulmasta organismin aineenvaihdunnallisena välttämättömyytenä. Mentaalisen muutoksen selittämisessä jotkut heistä tukeutuvat fenomenologiseen kokemusvirta-analogiaan, jossa kokemusvirran rakenne pysyy samana, vaikka kokemusvirran sisältö alati muuttuu.</p> <p>Enaktivismi luokittelee itseyden piirteet solutason autopoieettisuuteen, eläinkunnan sensorimotorisuuteen ja lopulta ihmisillä myös reflektiiviseen ja autobiografiseen. Erilainen kehollisuus mahdollistaa siis erilaisen itseyden.</p> <p>Keskeinen haaste enaktivismiin itseysmalleille on yhtäältä itseyden ontologinen välttämättömyys enaktivismiin autopoieettiselle teorialle ja toisaalta itseyden fenomenaalinen fragmentaarisuus. Itseys on välttämätön ontologinen rakenne, jota ilman enaktivismi ei voi selittää kehollista ja elollista kognitiota. Itseys ei kuitenkaan ilmene fenomenaalisessa kokemuksessa, tai jos ilmenee niin ontologisesti heikkona ja fragmentaarisena rakenteena. Itseys on siis enaktivismille fenomenaalisesti tavoittamaton mutta teoreettisesti välttämätön.</p> <p>Esittelemäni itseyden ongelmat liittyvät keskeisesti enaktivistiseen kognition teoriaan, joten niiden selvittely tulevaisuudessa voi edistää enaktivistista hanketta myös yleisemmin.</p>			
Avainsanat – Nyckelord – Keywords			
autopoieesi, conatus, ego, enaktivismi, fenomenologia, itse, itseys, kehollisuus, kognitio, mielenfilosofia, subjekti, 4E			
Säilytyspaikka – Förvaringställe – Where deposited			
Keskustakampanuksen kirjasto			
Muita tietoja – Övriga uppgifter – Additional information			

Sisällys:

1 Johdanto	1
2 Enaktivismi ja itseyden ongelma	3
2.1 Enaktivismin taustaa	3
2.2 Autopoieettisen enaktivismin pääteemat	5
2.3 Itseyden filosofisia ongelmia ja hyvän itseys-mallin vaatimuksia	6
2.3.1 Tiedon intressi	9
2.3.2 Tiedon mahdollisuus ja tutkimuksen metodi	9
2.3.3 Onko itseyttä? Jos on, niin kuinka?	10
2.3.4 Ovatko itseys ja kokemus erottamattomat tai koekstensiiviset?	10
2.3.5 Itseyden pysyvyys muutoksessa	11
2.3.6 Itseyden tasot ja erilaiset itseydet	11
2.3.7 Itseyden solipsismi ja intersubjektiivisuus	12
2.4 Mistä kaikki alkoi: itseyden haaste ensimmäisille enaktivisteille	13
2.4.1 Kehämäisyyden vaatimus	15
2.4.2 Nihilismin ylittäminen	16
2.4.3 Teorian ja kokemuksen jalostaminen	17
2.5 Yhteenvedo: Itseyden ongelman pakottavuus myöhemmille enaktivisteille	20
3 Enaktivismin näkökulmia itseyteen	21
3.1 Tiedon intressi	21
3.2 Tiedon mahdollisuus ja tutkimuksen metodi	23
3.3 Onko itseyttä? Jos on, niin kuinka?	32
3.4 Ovatko itseys ja kokemus erottamattomat tai koekstensiiviset?	46
3.5 Itseyden pysyvyys muutoksessa	53
3.6 Itseyden tasot ja erilaiset itseydet	56
3.7 Itseyden solipsismi ja intersubjektiivisuus	61
3.8 Yhteenvedo: Kuinka enaktivismi onnistuu itseyden selittämisessä?	64
3.8.1 Paluu metodiin: Yhteen sovittavan teorian vaatimus	65
3.8.2 Paluu ontologiaan: Onko itseyttä? Jos on, niin kuinka?	66
3.8.3 Paluu tiedon intressiin: fragmentaarisen itseyden hyväksyminen	67
4 Lopuksi	68
Lähteet	70

1 Johdanto

Itseys on ehtymätön filosofisten ongelmien lähde. Onko se myös jotain muuta? Eli onko itseyttä todella olemassa? Onko itseys esimerkiksi jokin ihmisestä löytyvä ominaisuus? Kuka tai mikä minä oikeastaan olen? Pääsemme hyvin itseyden kysymysten äärelle vertaamalla Spinozan ja Humeen kuuluisia huomioita itseyden luonteesta.

Jokainen olio pyrkii säilymään olemisessaan, sikäli kuin siitä itsestään riippuu. (Spinoza, *Etiikka* III. prop.6)

Pyrkimys, jolla jokainen olio pyrkii säilymään olemisessaan, ei ole mitään muuta kuin olion itsensä aktuaalista olemusta. (Spinoza, *Etiikka* III. prop.7)

Yllä on Spinozan luonnehdinta *conatuksesta*, eli jokaisen olennon olemassaolopyrkimyksestä. *Conatus* pitää olennon koossa, säilyttää sen identiteetin. Spinozan mukaan kaikilla olennoilla on tämä pyrkimys. Biologisen naturalismin näkökulmasta *conatus* voidaan myös tulkita suppeammin, koskemaan ainoastaan elollisia organismeja. *Conatus*-teoria onkin hedelmällinen lähtökohta, kun pyritään selittämään elollisen organismin identiteetin pysyvyys jatkuvan muutoksen keskellä (Jonas 1965). Tämä biologinen *conatus*-tulkinta tarkoittaa rajanvetoa elottoman ja elollisen identiteetin välillä. Otetaan esimerkiksi kivi ja kissa. Säilyykö kivi olemassa eri tavalla ja eri syistä kuin kissa? Spinozan mukaan kummallakin on *conatus*, mutta biologinen näkökulma tarkentaa, että elollisen identiteetin pysyvyys on radikaalisti erilaista kuin elottoman kappaleen. Kiven staattinen olemassaolo jatkuu niin kauan kuin sen vahva molekyyli rakenne pystyy vastustamaan ulkoisia voimia. Kissa taas on dynaaminen orgaaninen prosessi, joka entropiaa vastustaen säilyttää muotonsa vaikka sen materia vaihtuu jatkuvasti. Ilman olemassaolon pyrkimystä kissan molekyyli rakenne hajoaisi pian ympäristöön, eikä kissaa enää olisi. Spinozalle itseys on siis elollisen olennon välttämätön piirre, olemisen tapa. Entä mitä Hume sanoo itseystensä?

For my part, when I enter most intimately into what I call myself, I always stumble on some particular perception or other, of heat or cold, light or shade, love or hatred, pain or pleasure. I never can catch myself at any time without a perception, and never can observe any thing but the perception. (Hume, *A Treatise of Human Nature* 1.4.6.3; SBN 252–53)

Thus we feign the continued existence of the perceptions of our senses, to remove the interruption: and run into the notion of a soul, and self, and substance, to disguise the variation. But we may farther observe, that where we do not give rise to such a fiction, our propension to confound identity with relation is so great, that we are apt to imagine something unknown and mysterious, connecting the parts. (Hume, *A Treatise of Human Nature* 1.4.6.6; SBN 253–5)

Häilyvästä kokemuksen kirjosta ei tunnu löytyvän mitään sellaista, mitä voisimme kutsua itseudeksi. Käsitykset itseystä ja sielusta ovat vain mielen fragmentaarisuuden kätkevä itsepetosta. Ajan ja muutoksen yli identiteettinsä säilyttävä itseys on Humen mukaan vain ihmismielelle tyypillinen fiktio (Noonan 2012, 168). Hume ei ole yksin näkemyksensä kanssa. Moni introspektiivinen ja fenomenologinen tutkimushanke epäonnistuu etsiessään itseyttä ihmiskokemuksesta. Esimerkiksi Husserl ja Sartre päätyivät epäilemään itseuden olemassaoloa (Gurwitsch 1941). Käsitys mielen itsettömyydestä on keskeinen osa myös buddhalaista ajatusperinnettä (MacKenzie 2011).

Sekä Spinozan että Humen kannat tuntuvat uskottavilta. Spinozan mukaan jokainen (elollinen) olento on myös säilymään pyrkivä itseys. Hyvä, itseyttä siis on. Hume ei puolestaan löydä itseyttä, vaikka kuinka etsii sitä mielestään introspektion keinoin. Ahaa, itseyttä ei siis olekaan? Ovatko nämä merkittävät itseyskannat ristiriidassa? Vai puhuvatko Spinoza ja Hume toistensa ohi, tarkoittaen itseydellä eri asioita?

Eroja on monia, mutta ainakin kyse on metodologisesta erosta. Spinozan malli on pienin päivityksin tulkittavissa teoriaksi biologisen organismin identiteetin jatkuvuusehdoista (Jonas 1965). Biologinen identiteetti voidaan havaita vaikka tarkkailemalla bakteerin käyttäytymistä laboratoriossa mikroskoopin läpi. Itseys biologisen systeemin ominaisuutena voidaan siis havaita kolmannen persoonan, eli ulkopuolisen tarkkailijan näkökulmasta. Humen introspektiivinen metodi taas suuntautuu henkilökohtaiseen, ensimmäisen persoonan kokemukseen. Itseys on tunnettava itse.

Mielenfilosofisen hankkeen, joka pyrkii ylittämään mieli-ruumis dualismin ja joka ottaa vakavasti sekä biologis-neurologisen että fenomenologisen empirian, täytyisi voida sovittaa Spinozan sekä Humen kantojen näennäinen ristiriita. Nimittäin jos mielellä ja keholla on vahva yhteys, ja jos itseys on organismin olemuksellinen osa, niin eikö itseuden pitäisi ilmetä myös mielessä? Ei kai ole

uskottavaa, että itseys olisi ainoastaan materiaallisen tason ominaisuus, joka ei ilmenisi lainkaan mentaalisesti? Eikö se olisi paluuta dualismiin?

Enaktivismi on uudehko mielenfilosofinen hanke, joka yhdistää monia tutkimusperinteitä kuten fenomenologiaa, neurotiedettä, biologiaa ja buddhalaista mielenfilosofiaa. Tällä tavoin metodologisesti kirjavan hankkeen täytyisi¹ voida selittää, kuinka biologinen itseys ja fenomenaalinen itseys liittyvät toisiinsa. Itseyden ongelma nouseekin enaktivismissä esiin toistuvasti. Tässä tutkielmassa tarkastelen, kuinka enaktivismi vastaa itseyden filosofisiin haasteisiin.

2 Enaktivismi ja itseyden ongelma

2.1 Enaktivismin taustaa

Enaktivismi on mielenfilosofinen suuntaus joka korostaa kognition olevan elollisen, kehollisen, aktiivisen ja autonomisen olennon ominaisuus. Käsite *enaktivismi* sai alkunsa teoksesta *The Embodied Mind* (jatkossa TEM) (Varela et al. 1991). Nykyään enaktivismissä on eroteltavissa ainakin kolme osittain erillistä suuntausta: autopoieettinen, sensorimotorinen ja radikaali enaktivismi. Autopoieettinen enaktivismi keskittyy selittämään kognition elollisen, aineenvaihdunnalla itseään ylläpitävän olennon (esim. organismi, solu) ominaisuutena. Sensorimotorinen enaktivismi pyrkii analysoimaan havaintokokemusta tekemällä selkoa aistimusten ja kehollisen aktiivisuuden suhteista. Lopulta radikaali enaktivismi (Hutto & Myin 2013; 2017) keskittyy kritisoimaan kognition representationalistisia ja komputationalistisia tulkintoja ja tarjoamaan tilalle selitystapoja, jotka perustuvat kehollisen vuorovaikutuksen ei-sisällöllisiin (content-free) säännönmukaisuuksiin. Tämä radikaali muotoilu (REC, radical enactive cognition) ei ole tässä tutkielmassa keskeisessä asemassa, sillä se ei varsinaisesti ota kantaa itseyden filosofisiin ongelmiin. Tutkielma tulee perustumaan pääasiassa autopoieettisen ja sensorimotorisen enaktivismin itseysmalleihin.

¹ Vaatimus metodologisesti kirjavasta ja teoreettisesti yhteen kokoavasta itseyden selittämisestä kumpuaa enaktivistisen hankkeen sisältä. Esimerkiksi Francisco Varela, keskeinen enaktivismin kehittäjä, on hahmotellut *neurofenomenologisen* tutkimushankkeen, jossa neurotieteen tutkimukseen yhdistetään kurinalainen fenomenaalisen kokemuksen analyysi. Neurofenomenologia suhtautuu vakavasti sekä neurologiseen että fenomenologiseen empiriaan, jolloin kummallekaan ei anneta teoreettista ylivaltaa. Varela (1996) jopa luonnehtii neurofenomenologiaa metodologiseksi ratkaisuksi mielenfilosofian vaikeaan ongelmaan (*hard problem*). Tästä syystä enaktivismilta voi odottaa metodologisesti kattavaa ja selityksellisesti yhteen kokoavaa itseys-mallia. (Neurofenomenologiasta katso myös Thompson 2010; 2014)

Mainituista eroista huolimatta kaikki enaktivismiin muodot lähestyvät kognitiota 4E-näkökulmasta, jonka mukaan kognitio on kehoollista (embodied), ympäristöön juurtunutta (embedded), toiminnallista (enacted) ja ympäristöön ulottuvaa (extended) (Ward et al. 2017).

Enaktivismi kehittyi 80-luvulta alkaen kritiikkinä kognitiotieteessä vallitsevalle kognitivistiselle mielen selitystavalle, jonka mukaan mielen toiminta on representationaalista ja komputationaalista. Tuohon aikaan konnektionismi ja DST (*dynamic system theory*) haastoivat kognitivistisiä selityksiä: kognitio oli nyt mahdollista ymmärtää itseorganisoituvana, oppivana ja adaptiivisena, ei enää tietokoneanalogian mukaisena ennalta annetun systeemin representaatiokäsittelynä. Nämä uudet luonnehdinnat kognitiosta kuvaavat systeemin globaalia tilaa ja toimintaa, välttämällä puhetta staattisista representaatioista. (Ward et al. 2017). Nytkin kognitiotieteen filosofiassa on puhuttu myös kehoollisesta käänteestä, jossa kognitio nähdään koko kehon ominaisuutena, ei yksin aivojen kykynä. Lisäksi ajatus sosiaalisesta käänteestä painottaa kognition sosiaalisuutta aiemman yksilökeskeisen tulkinnan sijaan (Kyselo 2014).

Jako kognitivismiin ja sitä haastavien selitystapojen, kuten enaktivismiin, välillä ulottuu syvälle filosofian perinteisiin. Kognitivismiin taustalla on analyyttisen filosofian pyrkimys tunnistaa mielen sisältöjen syntaktisia rakenteita ja niiden manipulointisääntöjä. Taustalla vaikuttaa myös Turingin todistus, että kone voi käsitellä tällaisia sääntöjä. Kognitivismi keskittyikin kuvaamaan syntaksia ja sen käsittelysääntöjä sekä niitä rakenteita, jotka tämän komputaation toteuttavat vaikkapa ihmismieleessä. Siispä kognitivismiin filosofien juurien voi katsoa kuuluvan analyyttisen filosofian perinteeseen ja käsitykseen, että mielen sisältö muodostuu propositionaalisista asenteista. (Ward et al. 2017)

Enaktivismi puolestaan ammentaa enemmän ja sopii paremmin yhteen fenomenologisen perinteen kanssa. Fenomenologien mukaan merkityksellinen kognitiivinen suhde ympäristöön vaatii ennen kaikkea kehoollista vuorovaikutusta. Voidakseen muodostaa propositionaalisia asenteita ympäristöstään, on olennolla ensin oltava kehoollisen vuorovaikutuksen historia ympäristöönsä. (Ward et al 2017)

2.2 Autopoieettisen enaktivismiin pääteemat

Tässä työssä esiteltävät enaktivismiin itseys-kannat perustuvat pääosin enaktivismiin autopoieettiseen suuntaukseen (Varela, Thompson & Rosch 1991; Thompson 2010; Thompson 2014; Maiese 2016). Siksi seuraavaksi esiteltävä enaktivismiin keskeisin käsitteistö on erityisesti autopoieettisen enaktivismiin käsitteistöä.

Autopoieettisen enaktivismiin peruskäsitteistö tulee selkeästi ilmi usein esitetyssä niin sanotussa minimaalisen kognition esimerkissä, bakteerissa (Varela 1992; 1997, Thompson & Stapleton 2009; Thompson 2010 91–127). Tässä esimerkissä kuvataan bakteeri biodynaamisena systeeminä, tuon systeemin vuorovaikutus ympäristönsä kanssa sekä tähän systeemiin erottamattomasti kuuluva kognitio.

Autopoieettisen enaktivismiin ydinkäsite *autopoiesi* tarkoittaa kirjaimellisesti itsensä luomista (kreik. *autos* = itse, *poiein* = luominen). Autopoiesi on elollisen, dynaamisen systeemin toimintaa, jossa systeemi luo itseään aineenvaihdunnan avulla. Autopoieettinen systeemi on siis ympäristöstään erottuva itseys, joka on omien sisäisten prosessiensa tulos, ja joka säännöstelee aineenvaihduntaa itsensä ja ympäristönsä välillä. Systeemi ylläpitää molempiin suuntiin läpäisevää rajapintaa ottamalla ympäristöstä jotain sisään, ja poistamalla itsestään jotain takaisin ympäristöön. Aineenvaihdunnan näkökulmasta ympäristössä on erilaisia merkityksiä (valensseja), jotka ovat olennot joko haluttavia (esimerkiksi ravinto) tai vältettäviä (esimerkiksi happamuus). Aineenvaihdunta luo olennot tarpeita ja merkityksiä, kun taas sisäisistä prosesseista syntyy autonomisuus ja adaptiivisuus eli kyky säädellä sisäisiä prosesseja ja ulkoista toimintaa, jotta tarpeet voidaan täyttää. Autonomia eli omalakisuus merkitsee sitä, että olennon toiminta on siitä itsestä lähtöisin, eikä ulkoa heteronomisesti määrätty. Tätä autonomista ohjautuvuutta voidaan myös pitää elollisuuden perustavana teleologisuutena (Thompson 2010, 146–147; Weber & Varela 2002). Ympäristön merkitykset (kuten sakkaroosin merkitys ravintona) eivät enaktivismiin näkökulmasta sijaitse ympäristössä eivätkä olennossa, vaan olennon ja ympäristön relaatiassa. Jos sokeriliemessä uiva bakteeri poistetaan ympäristöstään, mikroskooppilla katsovan tarkkailijan näkökenttään jää vain kemiallinen liuos, sillä elolliseen olentoon liittyvät merkitykset ovat kadonneet olennon mukana. Liuoksen positiivinen valenssi ravintona on poissa (Varela 1992, 7).

Elollinen olento termodynaamisesti avoimena ja itseään luovana systeeminä on tarvitsevan vapauden tilassa (*needful freedom*). Olennon tarvitsevuus luo ympäristöön merkityksiä ja olennon autonomia mahdollistaa ympäristön merkityksiin

suuntautuvan toiminnan. Tätä sisäisen tarvitsemisen, merkityksellisen ympäristön ja niihin suuntautuvan toiminnan kokonaisuutta enaktivistit kutsuvat merkityksellistämiseksi (*sense-making*)². Usein mainittu esimerkki minimaalisesta sense-makingistä on bakteerin toiminta liuoksessa, jossa se pyrkii kohti sakkaroosia (ravinto) ja poispäin haitallisista aineista. Kognitiossa ja ympäristössä ei ole mitään valmiiksi annettuja sisältöjä tai merkityksiä, vaan ne syntyvät elollisen, tarvitsevan toiminnan myötä. Varela (1992, 7) muistuttaa, että autopoieettinen näkökulma ei saa laiskistua olennon ja ympäristön suhteen fysio-kemialliseksi tutkimiseksi. Hänen mukaansa olentoa olisi kutsuttava itseudeksi, joka on merkityksellisissä relaatioissa ympäristöönsä. Ja ympäristö, johon itseuden merkitykset syntyvät, on tuon itseuden maailma. Varelan mukaan tämä itseuden ja maailman keskinäinen määrittävyys (*mutually defining*) on tärkeä näkökulma, joka jää usein liian vähälle huomiolle.

Tärkeä teema autopoieettisessa enaktivismissä on myös mielen ja elämän vahva jatkuvuus (*strong continuity of mind and life*). Tämän alun perin Hans Jonasin (1966) artikuloiman ajatuksen mukaan mielen rakenne ja toiminta on vahvasti yhteydessä elollisen olennon biologiseen rakenteeseen ja toimintaan. Tätä ajatusta vasten tulee ymmärrettäväksi, miksi autopoieettisessa enaktivismissä kognition minimiesimerkki on bakteeri, eikä esimerkiksi tietokone. Ihmismielessä on enemmän yhteistä bakteerin kuin tietokoneen kanssa. Usein ihmismielen analogiana käytetty tietokone on ulkoisia ja ennalta annettuja suoritteita toteuttava järjestelmä, jossa ei ole intentionaalisia tiloja tai pyrkimyksiä. Sen sijaan bakteeri, kuten ihminenkin, on säilymään pyrkivä elollinen olento, jonka kognitio on erottamaton osa sen itsensä-luomisprosessia eli autopoieesia.

2.3 Itseuden filosofisia ongelmia ja hyvän itseys-mallin vaatimuksia

Aluksi on syytä selvittää, miksi käytän aineistoni keskeisestä käsitteestä *self* käännöstä *itseys*, enkä esimerkiksi *minuus*, joka olisi kielellisesti yhtä oikea käännös. Tärkein syy on siinä, että *minuus* viittaa selvästi takaisin käsitteen *minuus* käyttäjään, eli ihmiseen itseensä. Tämä takaisinviittaus lataa mielestäni käsitteeseen *minuus* psykologian kuvaamia antropomorfisia ominaisuuksia, jolloin *minuus* supistuu tarkoittamaan vain

² *Sense-makingin* kenties hankalasti tavoitettava merkitys avautuu, jos suomennamme käsitteen *sense* hyvin vapaasti *merkitykseksi* tai *mielekkyydeksi*. Voimme ajatella elollisen olennon luovan ympäristöönsä merkityksellisyyttä tai mielekkyyttä sen sijaan, että ympäristö olisi sille yhdenmukainen.

inhimillistä itseyttä, tai vielä kapeammin, yhden ihmisen yksilöllistä identiteettiä. Enaktivistien itseys-mallit eivät kuitenkaan rajoitu ihmiseen, vaan ulottuvat aina solutason minimaaliseen itseyteen asti. Useimpien enaktivistien mielestä solulla ei ole kognitiivista kykyä viitata itseensä, tuntea omistajuutta kehoonsa ja mielensä sisältöihin eikä pitää itseään itsenään (*self-designation*, Thompson 2014), jolloin puhe solun minuudesta ei tunnu sopivalta. Entä miksi en käytä käsitettä *itse*, vaan *itseys*? Tähän on kaksi syytä. Ensinnäkin *itse* on psykologiassa käytetty termi (esimerkiksi yksi Jungin arkkityypeistä), johon liittyy valmiita teoreettisia ja antropomorfisia merkityksiä. Enaktivismi ei aina pysy näiden merkitysten piirissä, vaan laajentaa itseyden kysymyksen koskemaan kaikkia elollisia (ja joskus jopa ei-elollisia) kognitiivisia systeemejä. Toiseksi käsite *itse* on substantiivi, jolloin on luonnollista ajatella sen saavan merkityksensä viittaamalla johonkin ontologisesti todelliseen itse-olioon. *Itse*-käsitteen käyttö voi siis synnyttää vaikutelman, että itsellä on jonkinlainen ontologinen status ja tuo status on käyttäjän tiedossa. Toisin sanoen käyttämällä käsitettä *itse* käyttäjä tuntuu sitoutuvan johonkin teoreettiseen kantaan itsen luonteesta. Käyttämäni käsite *itseys* taas on kielipolisesti ominaisuudennimi, eli se viittaa ominaisuuteen eikä oloon. Käyttämällä käsitettä *itseys* käyttäjä voi säilyttää deskriptiivisen asenteen, ilman että hänen täytyisi sitoutua selittävään teoreettiseen malliin. Kysymys ”Mitä on itseys?” avaa laajemman vastaamisen horisontin kuin kysymys ”Mikä on itse?”. Käsite *itseys* sopii myös hyvin kuvaamaan enaktivistien ontologisesti heikkoja kantoja, joissa itseys ei ole olio, vaan esimerkiksi elollisen organismin tai fenomenalisen kokemuksen ominaisuus.

On kuitenkin syytä pitää mielessä, että aineistossani käsitettä *self* saatetaan käyttää toisistaan poikkeavissa merkityksissä. Toisinaan käsitteen käyttötavasta tehdään selkoa, kuten TEM:ssä (Varela et al. 1991, 72), jossa kirjoittajat ilmoittavat tarkoittavansa *selfillä* erityisesti arkista ja ei-analysoitua itseyskokemusta, jossa itseys vaikuttaa olevan pysyvä ja muuttumaton. Toisinaan taas on itse pääteltävä, millaisia teoreettisia oletuksia mikäkin aineistoni lähde lataa käsitteeseen *self*. Vaikka tämän keskeisen käsitteen merkityserot saattavat luoda näennäisiä ongelmia, otan kuitenkin lähtökohdakseni sen oletuksen, että enaktivismiin kohtaama itseyden ongelma ei kokonaan raukea käsitteelliseksi epäselvyydeksi. Mainitsen vielä, että aineistossani esiintyy usein itseyden kanssa osittain samaa tarkoittavia käsitteitä kuten subjekti, identiteetti, ego, agentti tai persoona. Nämä käsitteet olen kääntänyt sellaisenaan, sillä niiden merkitys ei välttämättä käänny itseydeksi, vaan ne korostavat itseyden eri piirteitä.

Ennen kun siirryn tarkastelemaan enaktivistien itseys-kantoja, esittelen muualla filosofisessa kirjallisuudessa esiin tulleita näkemyksiä itseystestä. Kysymys itseystestä voidaan asettaa filosofisesti monella tavalla. Viattoman oloinen kysymys ”Mitä me olemme?” vapauttaa jatkokysymysten ryöpyn (Olson 2007): Onko eksistenssimme materiaalista, mentaalista vai näiden yhdistelmä? Jos valitsemme materialismin, olemmeko me aivomme vai ulotummeko ihomme pintaan asti, vai jopa sen yli ympäristöön? Entä millaista on eksistenssimme temporaalinen ulottuvuus, olenko minä olemassa vuosikymmeniä vai silmänräpäyksen? Mitkä ovat jatkuvuusehtoni, eli minkä on säilyttävä muutoksen keskellä, että minä olen yhä minä? Käy pian selväksi, että minuus (itseys, identiteetti) on sekä metafysisesti että empiirisesti loputon ongelmavyöhyke. Kysymys itseystestä on siis asetettava ja rajattava huolella, ennen kuin kysymykseen ryhdytään vastaamaan.

Olen koonnut tähän alalukuun seitsemän kysymystä tai filosofista ongelmaa, joita vasten enaktivistien itseys-käsitystä on mahdollista arvioida. Tämä lista itseysten filosofisista kysymyksistä ei ole lainattu aiemmasta filosofisesta kirjallisuudesta, vaan olen itse muodostanut sen tätä tutkielmaa varten. Uskon, että kokoamani kysymyssarja toimii sopivana haavina, jonka avulla aineistostani voidaan nostaa esiin hyvä kokonaiskuva enaktivistien itseys- käsityksistä. Tutkielman edetessä tulemme huomaamaan, että enaktivistit esittävät kysymyksen itseystestä erityisesti kahdesta näkökulmasta: fenomenologisesta (itseys kokemuksen rakenteena) ja biologisesta (itseys elollisen olennon ominaisuutena).

Tässä alaluvussa tukeudun pääasiassa Dan Zahavin (2005) ja Hans Jonasin (1966) kantoihin. Sekä Zahavi että Jonas ovat myötävaikuttaneet enaktivistien ajatteluun, ja enaktivistit viittaavat heihin useissa yhteyksissä. Zahavi esittelee kattavasti subjektiivisuuden fenomenologiaa, eli kuinka itseys ilmenee kokemuksessa. Jonasin elämänfilosofia (*philosophy of life*) taas pyrkii yhdistämään organismin filosofian ja mielenfilosofian. Jonas siis kehystää fenomenologian olento-ympäristö- ontologialla, jossa aktiivinen ja tarvitseva organismi suuntautuu maailmaan pyrkiessään turvaamaan jatkuvuutensa. Jonas naturalisoi itseysten selittämällä sen osaksi biologis-historiallista prosessia. Näin itseysten kysymys laajenee fenomenologiasta (”kuinka itseys ilmenee kokemuksessa?”) naturalismiin (”kuinka koettu itseys liittyy biologisiin prosesseihin ja niiden evoluutioon?”).

Alla siis esitän lyhyesti muodostamani seitsemän kysymyksen sarjan itseysten filosofisista ongelmista. Sen jälkeen esittelen, kuinka ensimmäiset enaktivistit muotoilivat itseysten ongelman.

2.3.1 Tiedon intressi

Erilaiset teoriat itseyden luonteesta voivat olla alun perinkin vastauksia aivan erilaisiin kysymyksiin. Fenomenologian näkökulmasta uskottavan itseysmallin olisi voitava selittää fenomenaalinen itsetietoisuus (Zahavi 2005, 3). Zahavin mukaan fenomenologisella tutkimuksella voi olla hyötyä empiirisinä sovelluksina, mutta empirian (kuten esimerkiksi psykopatologian tapausten) on myös voitava vaikuttaa fenomenologisiin itseys-malleihin (Zahavi 2005, 132–133). Hans Jonas näkee itseyden kysymyksen dramaattisen tärkeässä roolissa, hänen mukaansa filosofisen itseys-mallin on selitettävä, kuinka mentaalinen yhdistyy ruumiilliseen (Jonas 1966, 19, 24–26). Nimittäin juuri itseys, oma subjektiivinen kokemuksemme, on se todellisuuden alue, jossa on mahdollista havainnoida mentaalisen ja materian yhteyttä. Elollisessa itseydessä olemme suojassa dualismin ammottavalta kuilulta, vakaalla saarekkeella, jossa mentaalinen ja materiaalinen yhdistyvät. Jonasin mukaan luontokäsitystä, joka ei pysty selittämään mielen ja materian yhteyttä, ei kannata pitää muiltakaan osin lopullisena. Jonasin päämäärä on siis selittää, kuinka mieli ja itseys ovat yhteydessä aineelliseen.

2.3.2 Tiedon mahdollisuus ja tutkimuksen metodi

Voidaanko mieltä ja itseyttä tutkia luotettavasti ensimmäisen persoonan subjektiivisesta näkökulmasta (itsereflektio) tai kolmannen persoonan objektiivisesta näkökulmasta (esim. kognitiotiede)? Onko kaikki itsereflektio pätevää? Hyväksytäänkö täysin ei-empiiriset metodit kuten metafysiikka ja ajatuskokeet? Zahavin mukaan (2005, 13) ensimmäisen persoonan havainnot eivät ole automaattisesti luotettavia, sillä ne voivat olla huolimattomasti analysoituja tai artikuloituja. Ensimmäisen persoonan metodeja voi hänen mukaansa kuitenkin arvioida ja kehittää luotettavammiksi.

Jonas aloittaa tiedon mahdollisuuksien pohtimisen askelta kauempaa kysymällä, kuinka ylipäänsä voidaan saada tietoa elollisesta kokemuksesta ja itseydestä. Hän päätyy *a priori*-kantaan: vain elollinen voi tuntea elollisen (Jonas 1966, 91). Tämä ensisilmäyksellä triviaali muotoilu merkitsee Jonasille episteemistä vallankumousta. Orgaaninen eksistenssi (eli se seikka, että meillä on keho tai oikeammin, että me olemme keho) tarjoaa ihmiselle tiedon mahdollisuuden, jota on vähätelty kautta epistemologian historian (emt., 82). Eloton tarkkailija tunnistaisi luonnosta vain aineen

liikettä ja muutosta, ei sisäistä pyrkimystä ja käyttäytymistä³. Toisin sanoen me voimme tunnistaa kanssamme samanlaisen. Jonasin elollisuutta korostava *a priori*-epistemologia vaikuttaa itsestään selvästi vaativan, että elollisen luonnon ja etenkin itseyden tutkimuksen on suuntauduttava paitsi elolliseen organismiin (biologia, 3.persoona), myös elolliseen kokemukseen (fenomenologia, 1.persoona).

2.3.3 Onko itseyttä? Jos on, niin kuinka?

Eräs keskeinen vedenjakaja itseys-filosofiassa on itseyden olemassaolo ja olemassaolon tapa. Itseyden kiistäjät painottavat itseyden paradokseja ja pysyvän egon mahdottomuutta. Itseyden myöntävät egologit taas sanovat, että ilman egoa kokemuksen rakennetta, yksilöitymistä ja yhtenäisyyttä ei voisi selittää. Ilman egoa kokemus olisi kaaosta. Ääripäiden väliin jää myös keskitien mahdollisuus. Keskitiessä itseyden olemassaolo myönnetään, mutta ontologisesti heikommalla tavalla kuin egologien kannoissa (Zahavi 2005, 100–101). Itseyden kiistäjät kutsuvat itseyttä usein illuusioksi, koska lähempi tarkastelu osoittaa, ettei itseys ole sitä miltä aluksi näytti (pysyvä, muuttumaton). Zahavi (2005, 103) huomauttaa, että itseyden epäilijät torjuvat usein jonkun tietyn itseys-käsityksen, mutta yhden itseys-käsityksen torjuminen ei vielä anna oikeutusta itseyden täydelliseen kiistämiseen. Toinen mahdollinen skeptismin muoto on epäillä, että itseyttä ei voi naturalisoida eli selittää luonnontieteen keinoin (Zahavi 2005, 101). Jonasin hanke pyrkiikin juuri mielen ja itseyden naturalisointiin selittämällä, kuinka itseys on välttämätön sisäinen rakenne (*inwardness*) osana organismin ulottuvaa rakennetta (*extension*).

2.3.4 Ovatko itseys ja kokemus erottamattomat tai koekstensiiviset?

Voiko olla kokemusta, joka ei kuulu itseydelle? Entä voiko itseys olla osittain tai kokonaan kokemuksen tavoittamattomissa? Fenomenologien mukaan kokemukseen kuuluu aina myös itsetietoisuus (Zahavi 2005, 16), eli toisin sanoen ei ole olemassa ”ei kenenkään kokemusta” (Zahavi 2005, 46). Jonas päätyy samaan näkemykseen toteamalla, että elollisen olennon subjektiivinen sisäisyys kyllästää kaikki olennon edesottamukset itseyden kokemuksella. Jopa kaikkein alkeellisimmalla yksisoluisella

³ Jonas kritisoi tähtitieteilijän ja fyysikon James Jeansin ehdotusta, jonka mukaan maailmankaikkeuden luonut Jumala on ennen kaikkea matemaatikko. Jonasin mukaan eloton tarkkailija, joka näkisi koko maailmankaikkeuden vain matemaattis-fyysisenä kokonaisuutena, olisi sokea paitsi elämän materiaaliselle muodolle (organismi, aineenvaihdunta) myös sen mentaalille todellisuudelle (kokemus, tarvitsevuus, pyrkimys). (Jonas 1966, 64-98)

eliöllä on kokemus subjektiivisuudesta, vaikka vain hyvin minimaalinen kokemus itseyden jatkumispyrkimyksestä ja *itse*-keskeisestä näkökulmasta (Jonas 1966, 84).

2.3.5 Itseyden pysyvyys muutoksessa

Olion identiteetin pysyvyys muutoksessa on ikivanha filosofinen ongelma. Tunnettu esimerkki Theseuksen laivan paradoksista kysyy, onko laiva edelleen sama, vaikka sen jokainen osa on kertaalleen korvattu toisella. Identiteetin pysyvyyden ja muutoksen ongelma tulee väistämättä esiin myös elollisen organismin ja itseyden kohdalla. Voidaan vaikka kysyä, mikä minussa pysyy samana lapsuudesta aikuisuuteen siitä huolimatta, että jokainen fyysinen rakenneosani on moneen kertaan vaihtunut. Tämän tutkielman lähteistä yksikään ei pidä itseyttä substantiaalisena, pysyvänä tai muuttumattomana. Fenomenologien mukaan itseys säilyttää tietyn fenomenalisen rakenteen (kokemus on aina minulle annettua ja kokemus jäsentyy ajallisesti protentio-retentio -rakenteen mukaan), vaikka kokemusvirran sisältö jatkuvasti muuttuukin (Zahavi 2005, 57–58). Jonasin organismi-teorian mukaan taas itseys on elollisen organismin kokemus, ja organismin on jatkuvasti muututtava aineenvaihdunnan kautta, jotta se voi säilyä. Organismien identiteetti siis säilyy uudistuvana rakenteena, ei samojen osien kokoonpanona (Jonas 1965, 48). Edellä mainittu organismien identiteetin pysyvyys muutoksessa koskee paitsi materiaalista, myös mentaalista. Jonasin ajattelun taustalla on nimittäin Spinozan attribuuttiparallelismi, jonka mukaan ulkoinen (esim. biologinen organismi) ja sisäinen (elollinen kokemus) ilmenevät luonnossa aina erottamattomasti rinnakkain. Myös Jonasin käsite itsensä-ylittäminen (*self-transcendence*) viittaa siihen, että säilyäkseen elollisen olennon on jatkuvasti ylitettävä itseyden nykyhetki pyrkimällä kohti maailmaa ja tulevaa. Staattinen pysähtyneisyys merkitsee organismin ja itseyden kuolemaa. Jonasin huomiot organismien identiteetistä toimivat nykyään tärkeänä pohjana enaktivistien selitysmallille kognitiivisen systeemin individuaatiosta (Kyselo 2014).

2.3.6 Itseyden tasot ja erilaiset itseydet

Koettu itseys voidaan edelleen jakaa erilaisiin itseyden tyyppeihin, kuten ydinitseyteen (myös: minimaalinen itseys tai esireflektiivinen itseys) tai elämänkerralliseen itseyteen (myös: narratiivinen itseys tai reflektiivinen itseys). Näistä ydinitseys on artikuloimaton näkökulma, kokemuksen primitiivinen piirre, joka on ihmisen lisäksi muillakin eläimillä ja joka pysyy käytännössä muuttumattomana koko eliniän. Elämänkerrallinen itseys taas muuttuu vuosien kuluessa ja on riippuvainen monista mielen kehittyneemmistä

piirteistä, kuten kielellisyydestä, ja on siksi lähinnä ihmisen ominaisuus (Zahavi 2005, 138–139).

Mainittakoon myös, että itseyden on ehdotettu jakautuvan useampiinkin osiin. Esimerkiksi Sternin neliosainen jako toiminnalliseen itseyteen, itse-koherenssiin, itse-tuntemukseen ja historialliseen itseyteen (Stern 1985, 71). Tai Neisserin viisiosainen jako ekologiseen, intersoonalliseen, laajentuneeseen, yksityiseen ja käsitteelliseen itseyteen (Neisser 1988, 35). Nähdäkseni itseyden jaottelu osiin voi tuoda esiin tärkeitä piirteitä itseydestä. Tahdon havainnollistaa, että eri filosofisissa yhteyksissä ja itseysmallien vertailuissa on aina tärkeä tehdä selkoa siitä, millaisesta itseydestä tai itseyden piirteestä kulloinkin on kyse. Termi *itseys* voi tarkoittaa eri konteksteissa täysin eri asiaa, jolloin näiden itseyksien vertailu ei ole välttämättä mielekästä eikä mahdollista.

Zahavin (2005, 198) mukaan itsetietoisuuden tutkimus on yleensä korostanut kykyä kielellisyyteen, rationaalisuuteen ja propositionaalsiin asenteisiin. Hänen mukaansa on tärkeä tiedostaa ja tutkia myös sellaista itsetietoisuutta, joka edeltää ontologisesti ja kehityshistoriallisesti näitä yleensä vain ihmisille kuuluvia itseyden piirteitä. On siis tärkeä tutkia myös primitiivisempää, yleisemmin elollisten olentojen jakamaa itseyden kokemusta.

Kun tutkimukseen otetaan mukaan myös itseyden materiaalisia ehtoja käsittelevät naturalistiset selitystavat, kuten Jonasin organismin teoria tai enaktivistien autopoieettisuus, niin silloin itseysmallit voivat selittää myös ei-inhimillisiä kokonaisuuksia, kuten solujen itseyttä. Jonasin mukaan kaikilla elollisilla olennoilla on itsesäilytykseen pyrkivä sisäinen kokemus eli itseys. Ja itseyden muodon saavaa elollista kokemusta on yhtä monenlaista kuin on elollisia olentoja (Jonas 1965, 53–54). Tämä näkemys mielen ja kehon samuudesta sulkee Jonasin mukaan pois ajatuskokeissa toistuvan mahdollisuuden mielen siirrosta toiseen kehoon. Nähdäkseni Jonasin kanta (mieli = organismi) sulkee pois myös aivokeskeisen näkemyksen, jossa itseys voi siirtyä toiseen kehoon aivojen mukana. Jonasin ajatus itseydestä koko organismin ominaisuutena sopii siis hyvin yhteen enaktivismin ja 4E-näkökulman kanssa.

2.3.7 Itseyden solipsismi ja intersubjektiivisuus

Zahavin mukaan (2005, 147–148) itseyttä tutkiva fenomenologia on usein kohdannut solipsismin haasteen: jos fenomenologialla on pääsy vain itselle annettuun kokemukseen (*self-givenness*), niin kuinka se voisi milloinkaan tavoittaa toiseuden? Kuitenkaan solipsismi ja ”problem of other minds” ei ole todellinen ongelma

fenomenologialle, sillä toiseus välittyy kokemukseen emootioiden ja kehoisuuden kautta (Zahavi 2005, 155, 159). Havainto ei ole puhtaan fysikaalis-kausaalista, vaan siihen kuuluu jo esirefleksiiivisesti tiedostettuna toisen agenttius ja emootiot (Zahavi 2005, 152). Eräät filosofit ja esim. kasvatuspsykologit ovatkin huomauttaneet, että toiseuden läsnäolo jo hyvin varhaisessa kehitysvaiheessa on välttämätöntä itseyden kehittymiselle.

Jonasin spinozalaisen kannan mukaan organismin monimutkaisuus merkitsee aina myös sisäisyyden ja subjektiivisuuden monimutkaisuutta samassa suhteessa. Olennon monimutkaisuus puolestaan merkitsee moninaisempaa ja rikkaampaa yhteyttä ei-itseen eli ympäristöön ja toiseuteen: ”A more pronounced self is set over against a more pronounced world.” (Jonas 1966, 107). Yksin tämä sulkee pois solipsismin uhan itseydelle, sillä kehittyneempi itseys on aina useammilla siteillä sidottu ympäristöön ja toiseuteen:

[T]his is in direct ratio: the more individuality is focused on a self, the wider is its periphery of communication with other things; the more isolated, the more related it is (Jonas 1965, 57).

Seuraavan alaluvun jälkeen, luvussa 3: Enaktivismiin näkökulmia itseyyteen, esittelen enaktivistien itseyskäsitteitä yllä muotoilemani seitsenosaisen kysymyssarjan mukaisesti: 1) tiedon intressi, 2) tiedon mahdollisuus ja tutkimuksen metodi, 3) itseyden ontologinen luonne, 4) itseyden ja fenomenaalisen kokemuksen erottamattomuus, 5) itseyden pysyvyys muutoksessa, 6) itseyden tasot ja erilaiset itseydet ja 7) itseyden solipsismi ja intersubjektiivisuus. Ennen sitä esitän kuitenkin, kuinka ensimmäiset enaktivistit⁴ esittivät itseyden ongelman.

2.4 Mistä kaikki alkoi: itseyden haaste ensimmäisille enaktivisteille

Itseyden ongelma on enaktivismiin varhaisteoksen *The Embodied Mind* (1991) keskeinen motivoija. Myöhemmissä vakiintuneissa enaktivismiin malleissa ja kognition selitystavoissa ei ehkä suoraan näy, että itseyden ongelma on ollut enaktivismissa tärkeänä lähtökohtana. Enaktivistista kirjallisuutta lukiessa itseyden ongelma ei omasta

⁴ Ensimmäisillä enaktivisteilla tarkoitan *The Embodied Mindin* (1991) kirjoittajia Francisco Varelaa, Evan Thompsonia ja Eleanor Roschia (1991). Kutsun heitä tässä tutkielmassa ensimmäisiksi enaktivisteiksi, koska he ottavat ensimmäisinä käyttöön käsitteen *enaktivismi*. En siis viittaa suoraan Francisco Varelan ja Humberto Maturanan varhaisempaan tuotantoon 70- ja 80-luvuilta, jossa he jo hahmottelevat nykyiselle enaktivismille tärkeitä teemoja, kuten *autopoiesin* käsitettä.

mielestäni tunnu nousevan yhtä selkeästi esiin kuin ensimmäisillä enaktivisteilla. Esimerkiksi autopoieettinen enaktivismi voi helposti näyttäytyä lähinnä kognitiivisen systeemin olento-ympäristö suhteen kuvauksena. Sensorimotorinen enaktivismi voi vaikuttaa käsittelevän lähinnä havainnon, toiminnan ja kognition yhteenkietoutuneisuutta. Myös radikaalin enaktivismin anti-representationalismi vaikuttaa usein sivuuttavan itseyteen liittyvät filosofiset kysymykset. Ehkä olisi perusteltua sanoa, että enaktivismin päähuomio ei nykyään ole itseyden ongelmassa. Tämän tutkielman tarkoitus onkin palata ensimmäisten enaktivistien artikuloiman itseys-ongelman äärelle ja kiinnittää huomiota myöhempien enaktivistien itseys-malleihin. Tässä osiossa esittelen siis itseyden ongelman siten, kuin se ilmenee enaktivismin alkuteoksessa *The Embodied Mind*.

TEM:issä esitetty itseyden ongelma kiteytyy seuraavaan ristiriitaan: kaikki itseyttä tutkivat ajatus- ja tutkimusperinteet kiistävät pysyvän ja muuttumattoman itseyden olemassaolon (ns. naiivin käsityksen itseydestä), mutta silti naiivi itseyskäsitys tuntuu olevan itsestään selvä ja jopa välttämätön osa arkista ihmiskokemusta (Varela et al. 1991, 59). Toisin sanoen teoria on ristiriidassa kokemuksen kanssa.

Esimerkiksi kognitiotiede pitää itseyttä fragmentoituneena ja epäyhtenäisenä, mutta siltä puuttuu suora ja käytännöllinen metodi kokemuksen tutkimiseen. Kognitiotieteen rinnalla kokemukseen perustuva analyysi itseydestä jää pintapuoliseksi ja alikehittyneeksi. Kirjoittajien mukaan buddhalaisuus olisi hyvä kokemuseräinen metodi kognitiotieteen rinnalle, sillä buddhalaisuus on perehtynyt egottoman mielen tutkimiseen. (Varela et al. 1991, xvii – xviii)

Mutta miksi itseydestä puhuttaessa teorian ja kokemuksen ristiriita on pakottava ja ratkaisua vaativa ongelma? Miksi ei voitaisi vain tyytyä tilanteeseen jossa teoria, esimerkiksi kognitiotiede, kiistää arkisen ja koetun (siis yhtenäisen ja pysyvän) itseyden olemassaolon? Onhan monilla arkisen elämän alueilla vallalla käsityksiä, jotka eivät ole yhteensopivia tieteen kanssa. Kuitenkin juuri itseys tuntuu olevan sellainen aihe, jossa teorian ja kokemuksen ristiriitaa ei ole helppo sivuuttaa. Yksi syy ristiriidan häiritsevyyteen on se, että mielen itsettömyys on (kognitio)tieteen oivallus, ja tieteen auktoriteetti on meidän kulttuurissamme suuri (emt., xvii). Ei käy helposti laatuun, että arjessa ja teoriassa tarkoitamme itseydellä eri asioita. TEM:istä on luettavissa ainakin kolme painavaa syytä ryhtyä itseyden teoriaa ja kokemusta yhdistävään mielenfilosofiseen hankkeeseen: ensimmäiseksi perimmäisen kehämäisyyden tunnistaminen, toiseksi nihilismin välttäminen ja kolmanneksi teorian ja kokemuksen jalostaminen. Mitä nämä sitten tarkoittavat?

2.4.1 Kehämäisyyden vaatimus

Perimmäinen kehämäisyys on Merleau-Pontyn ajattelun inspiroima kanta subjektin ja maailman erottamattomuudesta. Subjektin ja maailman suhde nähdään keskinäisriippuvuutena: subjekti on erottamaton maailmasta ja maailma on erottamaton subjektista (emt., 3–4). Perimmäisen kehämäisyyden tunnistaminen on enaktivistiselle kognitiotieteelle episteeminen välttämättömyys (emt., 9). Käytännössä perimmäinen kehämäisyys tarkoittaa kognitiotieteilijälle seuraavan kaltaista ajatusliikettä: ensin havaitsemme, kuinka aivotilat vaikuttavat käyttäytymiseen ja käyttäytyminen aivotiloihin. Sitten oivallamme, että edellinen havainto on osa meidän omaa kognitiotamme. Voimme edelleen päätellä, että edellinen oivallus ei ilmestynyt tyhjästä, vaan annetusta taustatilanteesta, olemassa olevista biologisista, sosiaalisista ja kulttuurisista uskomuksista ja käytänteistä. Mutta lopulta tuo edellinen abstrakti päättelyn askel ja annetun taustatilanteen oletaminen on meidän toimintaamme tässä ja nyt, elollisina ja kehollisina olentoina. Lisääntyneiden abstraktion tasojen jälkeen palaamme siis alkuun, omaan konkreettiseen kokemukseemme. (emt., 9–12)

Edellinen esitettynä tiiviimmin: 1) Teoria selittää kognition. 2) Oma kognitiomme mahdollistaa tuon teorian. 3) Kognitiomme on syntynyt biologisesta, sosiaalisesta ja kulttuurisesta taustatilanteesta. 4) Edelliset kohdat (1–3) ovat tämän kehollisen mielen ajatuksia tässä ja nyt. Perimmäinen kehämäisyys on siis eräänlainen metodologinen vaatimus palata kognitiota selittävistä teorioista aina takaisin konkreettiseen kokemukseen. Ajatteleva mieli, esimerkiksi kognitiotieteilijä, ei saisi unohtaa oman olemassaolonsa ehtoja. Esimerkkinä kehämäisyyden unohtamisesta TEM:ssä mainitaan psykologi Jean Piaget. Piagetin (1954) kehityspsykologia korosti toiminnallisuuden tärkeyttä lapsen kognition kehityksessä, mutta piti silti teorianmuodostajan (eli itsensä) kognitiota ennalta annettuna ja objektivistisena:

We thus have an interesting tension in Piaget's work: an objectivist theorist who postulates his subject matter, the child, as an enactive agent, but an enactive agent who evolves inexorably into an objectivist theorist. (Varela et al. 1991, 176)

Ei siis riitä, että kognitiotieteilijä tutkii mieltä ainoastaan objektina, hänen on myös muistettava, että hänen tutkimuksensa pitäisi sanoa myös jotain hänestä itsestään subjektina. Jos mieltä selittävä tutkimus ei millään tavalla valota tai muuta tutkijan omaa subjektiivista kokemusta, vaarana on nihilismiin ajautuminen.

2.4.2 Nihilismin ylittäminen

Nihilismin ylittäminen on toinen syy ryhtyä kehittämään enaktivistista itseysmallia. Nihilismi Nietzschen tarkoittamassa mielessä on kyvyttömyyttä luopua elämän keskeisistä vakaumuksista, joiden olemassaolon uskottavuus on hävinnyt. Näin asetettuna nihilismin ongelmaa voi luonnehtia eksistentiaaliseksi tai elämänfilosofiseksi: ihmisen elämälle keskeisiltä uskomuksilta katoaa pohja. Tässä yhteydessä kyse on siitä, että vaikka teoria (kuten kognitiotiede) toteaa mielen itsettömyyden, niin silti tällä tiedolla ei ole mitään vaikutusta meidän elämäämme. On mahdotonta luopua uskosta itseyden olemassaoloon. Esimerkkeinä nihilismistä mainitaan eräitä kognitiotieteilijöitä, jotka tieteellisiin teorioihin tukeutuen kiistävät tietoisuuden ja vapaan tahdon olemassaolon, mutta toteavat kuitenkin että emme voi lakata uskomasta tietoisuuteen emmekä vapaaseen tahtoon (Varela et al. 1991, 128). Kanta, jonka mukaan merkityksellinen ihmiselämä edellyttää uskoa olemattomiin asioihin, on tässä mielessä nihilistinen. Jos nihilismi hyväksytään, on vaarana syntyä kuilu teorian ja kokemuksen välille. Tällöin teoria itseystä ei enää vaikuta koettuun itseyteen.

Yksi tapa välttää nihilismi voisi olla epifenomenalismi, jossa kognitio voidaan selittää viittaamatta tietoiseen kokemukseen. Tietoisuus jää silloin kognition sivutuotteeksi, jolla ei ole kausaalista roolia. Itseyskin olisi vain kokemuksellinen ilmiö, jolla ei olisi kausaalista vaikutusta kognitioon. Tällaista kognitivistista kantaa TEM:in kirjoittajat eivät kuitenkaan hyväksy. Heidän lähtöoletuksensa mukaan itseys liittyy sekä tietoisuuteen että kognitioon (Varela et al. 1991, 50 – 51).

If cognition can proceed without the self, then why do we nonetheless have the experience of self? We cannot simply dismiss this experience without explanation.
(Varela et al. 1991, 51)

Kirjoittajat eivät siis anna kognitivistien epifenomenalismin purkaa nihilismin jännitettä: heidän mukaansa juuri itseys on se magneetti, joka vetää kognitiota ja kokemusta yhteen. Uskottavan teorian itseystä on siis huomioitava sekä kognitio että tietoisuus ja niiden välinen vuorovaikutus. Huomautettakoon vielä, että käsittääkseni epifenomenalismin hyväksyminen särkeisi myös perimmäisen kehämäisyyden metodin, sillä silloin teorianmuodostajalla ei olisi mitään kokemuksellista pääsyä niihin kognitiivisiin prosesseihin, jotka teorian muodostivat. Nähdäkseni epifenomenalistin

olisi selitettävä teoriansa synty tähän tapaan: tietoisuudesta riippumaton kognitio on luonut teorian kognitiosta (ja myös tietoisuudesta?) ilman, että tietoisuus on millään tavalla vuorovaikuttanut tähän prosessiin. Tällainen teoria kognitiosta ja tietoisuudesta ei mielestäni olisi kovin uskottava.

2.4.3 Teorian ja kokemuksen jalostaminen

Ensimmäisten enaktivistien eräänä keskeisenä motiivina on vielä teorian ja kokemuksen jalostaminen.⁵ Teorian ja kokemuksen erkaantuminen saattaa herättää epäilyksiä siitä, voiko kumpikaan niistä olla oikeassa, jos ne antavat täysin eri kuvan itseystä. Tai toisin päin: Jos teoria ja kokemus lähentyvät toisiaan itseyden selittämisessä, niin voidaan olettaa selityksen olevan enemmän oikeansuuntainen. Kognitiotiede voi siis edetä oikeaan suuntaan huomioimalla kokemuksen. Kokemus taas voi jalostua, jos se pyrkii vakavissaan omaksumaan teoreettisia käsityksiä itseystä. Tässä vaiheessa esiin nousee nähdäkseni kaksi mahdollista haastetta, joihin edellä esitelty enaktivistisen itseys-mallin motivointihanke saattaa törmätä. Kutsun niitä *teorian ja kokemuksen yhteismitattomuuden ongelmaksi* ja *kokemuksen jalostumisen kriteerin ongelmaksi*.

Teorian ja kokemuksen vastaavuus voi olla ongelmallinen vaatimus, jos ei ole selvää, millä tavalla teorian ja kokemuksen pitäisi vastata toisiaan. Voidaan jopa kysyä, onko ylipäänsä mahdollista, että teoria itseystä ja koettu itseys vastaisivat toisiaan. Toisin sanoen teorian ja kokemuksen erkaantuminen on ongelma vain jos oletetaan, että ne ovat jollain tavalla saman tason kuvauksia, vastaavat samanlaisiin kysymyksiin, tai ovat ylipäänsä yhteismitallisia eli vertailukelpoisia. Hanke teorian ja kokemuksen lähentämiselle siis edellyttää, että teoria itseystä voi varmentaa koetun itseyden todeksi tai epätodeksi. Ja sama toisinpäin: kokemuksen olisi voitava varmentaa teoria itseystä uskottavaksi tai epäuskottavaksi. Kuinka ensimmäiset enaktivistit vastaavat yhteismitattomuuden haasteeseen? Enaktivistien mukaan sekä kognitiotiede että kokemus voivat tunnistaa tiettyjä piirteitä itseystä, kuten fragmentaarisuuden ja pysymättömyyden (Varela et al. 1991, xvii–xviii, 61). Lisäksi, kuten yllä sanottiin, enaktivistien mukaan itseys liittyy sekä kognitioon että tietoisuuteen (emt., 50–51). Enaktivistit siis olettavat ainakin jonkinlaisen vertailtavuuden teorian ja kokemuksen välille.

Ehdotus, jonka mukaan kokemusta voidaan jalostaa vastaamaan paremmin todellista itseyttä, voi sekin olla ongelmallinen. Ensinnäkin törmätään lähtökohtaiseen

⁵ Käsitteen *trasformation*, suomennos ”jalostaminen” painottaa kirjoittajien käyttötapaa, esimerkiksi Varela et al. 1991, 6, 14, 81, 125-126 ja 233-235, missä kyse ei ole mistä tahansa muutoksesta, vaan muutoksesta kohti todempaa kuvausta tai inhimillisesti parempaa tilannetta.

epäilyyn siitä, kannattaako ja voiko koettua itseyttä muuttaa. Jos koettua itseyttä pidetään kaikkien ihmisten luonnollisena ja spontaanina ominaisuutena, niin voitaisiin väittää, että sitä ei edes pysty tietoisesti muuttamaan ja vaikka pystyttäisiin, niin silloin kyse ei olisi enää alkuperäisestä, luonnollisesta ja esireflektiivisestä itseystä (Zahavi 2005, 73). Vaikka koettua itseyttä voitaisiinkin tietoisesti jalostaa, on mielestäni vastattava joukkoon kysymyksiä, jotka viittaavat yleispätevän kriteerin ongelmaan. Mikä on oikea tai paras metodi itseyden jalostamiseen, vai onko sellaisia useita? Saavutetaanko eri metodeilla samansuuntaisia tuloksia? Saavutetaanko edes yhdellä tietyllä metodilla samansuuntaisia tuloksia? Edelleen, millaiset yhdenmukaisuuskriteerit asetetaan uskottaville itseys-kuvauksille? Hyväksytäänkö mahdollisesti hyvinkin erilaiset kuvaukset? Kuinka universaali ilmiö koettu itseys lopulta on?

Enaktivistit ovat hyvin tietoisia näistä haasteista, sillä he itse kritisoivat varhaista kokeellista psykologiaa ja introspektionismia siitä, että se tuotti eri tuloksia eri laboratorioissa (Varela et al. 1991, 32). Tulosten toistettavuutta pidetäänkin usein tärkeänä tieteellisen tiedon kriteerinä. Enaktivistit vastaavat tähän, että heidän kannattamansa *mindfulness-menetelmä*⁶ ei pyri muuttamaan mielen tiloja tai saavuttamaan jotain tiettyä kokemusta. Heidän mukaansa *mindfulness-menetelmä* tarkkailee mieltä sen luonnollisessa tilassa. *Mindfulness* ei siis muokkaa, vaan löytää mielen ja kokemuksen piirteitä (emt., 31–32). Enaktivistien mukaan siis *mindfulness-menetelmällä* voi tutkia kokemusta sen luonnollisessa tilassa, jolloin myös tehtyjä havaintoja pitäisi pystyä toistamaan ja yleistämään. Mutta juuri sanottu tuntuu olevan ristiriidassa kokemuksen jalostamisen (*transformation*) kanssa, sillä siihenhän enaktivistit pyrkivät. Ilmeisesti kirjoittajat eivät pidä asiaa ristiriitaisena, sillä he eivät ota asiaa käsittelyyn. Nähdäkseni he tuntuvat ajattelevan asiasta tähän tapaan: *mindfulness* paljastaa mielen luonnollisen, itsettömän tilan, jolloin itseyden harha poistuu ja käsitys itsestä tulee todemmaksi, mutta mielen toiminta sinänsä ei muutu tai vääristy.

Lopulta voidaan kysyä, täytyykö uskottavassa itseysmallissa teorian ja kokemuksen väillä olla jonkinlainen samankaltaisuus-relaatio. Hyväksykäämme argumentin vuoksi enaktivistien lähtökohta, että yksikään teoria ei pidä itseyttä yhtenäisenä ja muuttumattomana, vaikka ihmiset yleensä pitävät itseyttään kohtalaisen yhtenäisenä ja muuttumattomana. Oletetaan vielä, että ihmiskokemusta ei saa helposti

⁶ *Mindfulness* tarkoittaa mielen läsnäoloa kehollisessa, jokapäiväisessä kokemuksessa. Menetelmä pyrkii luopumaan teoreettisista ja abstrakteista ennakoasenteista ja havainnoimaan kokemusta siten kuin se ilmenee (Varela et al. 1991, 22). Tässä mielessä *mindfulness* muistuttaa hieman fenomenologista reduktiota, jonka tavoite on ohittaa luonnollisen asenteen oletukset ja tieteelliset ajattelutavat, jotta kokemus sellaisenaan saataisiin filosofisen tarkastelun kohteeksi.

tai luotettavasti vinksautettua substantiaalisesta itseyskokemuksesta fragmentaariseen tai illusionaariseen itseyskokemukseen. Tämä ei ole välttämättä mikään ongelma enaktivistiselle itseysmallille. Itseysmallin ei nimittäin tarvitse tarjota kokemuksen kanssa symmetristä mallia, mitä se sitten tarkoittaisikaan. Sen sijaan voidaan vaatia, että teoria itseystä selittää miksi arkinen kokemus pitää itseyttä melko pysyvänä ja muuttumattomana. Teoriaa voidaan siis pitää pätevänä, jos se selittää arkisen itseyskokemuksen syntyprosessin. Juuri tähän enaktivistien itseys-malli pyrkii: selittämään kuinka arkinen ihmiskokemus synnyttää itseyden illuusion (emt., 72).

Enaktivistisen itseysmallin motivaationa on siis nihilismin välttäminen eli itseyden fragmentaarisuuden hyväksyminen. Metodin kannalta tämä tarkoittaa edestakaista liikettä teorian ja kokemuksen välillä perimmäisen kehämäisyyden vaatimuksen mukaisesti. Näin teoria ja kokemus itseystä jalostuvat ja lähentyvät toisiaan, ja niiden voi katsoa antavan uskottavamman kuvan itseystä, kuin mihin nihilistisen erkaantumisen tilanteessa syntyneet mallit pystyvät. Kirjoittajat eivät ehdota arkisen itseys-kokemuksen ehdotonta hyväksymistä eivätkä kiistämistä (emt., 56). Ehdoton hyväksyminen merkitsisi naiivia ja substantiaalista itseyskäsitystä. Kokemuksen ehdoton kiistäminen taas merkitsisi käytännössä epifenomenalismia ja itseyden erottamista tietoisesta kokemuksesta. Äärilaitojen sijaan he ehdottavat keskittietä, jossa kognitiotiede ja fenomenaalisen kokemuksen systemaattinen tutkimus yhdessä muodostavat uskottavat mallin tietoisuuden ja itseyden epäyhtenäisyydestä (emt., 57).

Yllä esitelty *The Embodied Mind* on enaktivismin alkuteos. Siinä enaktivistista mielenfilosofiaa kehitetään moneen suuntaan ja se tukeutuu moniin filosofisiin perinteisiin. Myöhemmät enaktivistit ovat tarttuneet tämän teoksen joihinkin ideoihin ja jättäneet toiset vähemmälle huomiolle. Tämän tutkielman kannalta kiinnostavaa on, kuinka myöhemmät enaktivistit muotoilevat itseyden ongelman ja selittävät itseyden luonteen. Lisäksi on syytä pitää mielessä perimmäisen kehämäisyyden vaatimus ja katsoa kuinka myöhemmät enaktivistit sitä noudattavat. Nimittäin myös enaktivismi voi mielenfilosofisena käsitteistönä vakiintua perustaksi, joka turruttaa tiedon mahdollisuuksia kyseenalaistavan episteemisen valppauden:

Any conceptual position can become a ground (a resting point, a nest), which vitiates the force of the [groundlessness]. In particular, the view of cognition as embodied action (enaction), although it stresses the interdependence of mind and world, tends to treat the relationship between those (the interaction, the

action, the enaction) as though it had some form of independent actual existence. As one's mind grasps the concept of enaction as something real and solid, it automatically generates a sense of the other two terms of the argument, the subject and object of the embodied action. (Varela et al. 1991, 228)

Toisin sanoen kognition ja representaation naturalisointi organismi–ympäristö-suhteeksi tarkoittaa käytännössä tiedon mahdollisuuksia kyseenalaistavan episteemisen asenteen hylkäämistä (emt., 137).

2.5 Yhteenveto: Itseyden ongelman pakottavuus myöhemmille enaktivisteille

Tässä kohdin on hyvä selkeyttää, miksi itseys on jopa pakottava ongelma myös myöhemmille enaktivisteille.

Ensinnäkin enaktivismiin on ylitettävä mielen ja aineen dualismi lunastaakseen lupauksensa. Enaktivismi sitoutuu metodologiseen pluralismiin sekä elämän ja mielen vahvan jatkuvuuden teesiin (Jonas 1965, Thompson 2010). Enaktivistille kehollinen itseys (ihminen, organismi) on se osa luontoa, jossa aine ja mieli yhdistyvät kaikkein kiistattomimmin. Enaktivismi siis suhtautuu vakavasti sekä biologiseen että fenomenaaliseen itseyyteen. Kumpikaan ei ole yhdentekevä, kumpaakaan ei voi sivuuttaa. Teoria, joka sisältää sekä biologisen että fenomenaalisen itseyden ja joka selittää niiden välisen suhteen, olisi nähdäkseni osoitus enaktivismiin onnistumisesta mielenfilosofisena hankkeena. Itseys on se silta, joka ylittää mielen ja aineen kuilun.

Toiseksi enaktivismiin täytyy tehdä selkoa itseyydestä episteemisen uskottavuuden takia. Mielenfilosofisen hankkeen on selitettävä, kuinka mieli voi tutkia omaa luonnettaan. Enaktivismi saa vankan episteemisen lähtökohdan Jonasin näkemyksestä (1966) (*life can be known only by life*), jonka mukaan elävä itseys voi tuntea itsensä. Mutta se on vasta ensimmäisen askel. On vielä tutkittava, mitä itseyydestä voidaan tietää ja millä metodeilla.

Enaktivismissa siis dualismin ylittävä ontologinen hanke (mitä itseys on) kulkee rinnakkain episteemisen hankkeen kanssa (kuinka itseys voi tietää itsensä). Kumpikaan hanke ei voi valmistua yksinään, vaan ne ovat enaktivismiin kaksi jalkaa, joilla vuorotellen astumalla se voi edetä.

3 Enaktivismiin näkökulmia itseyyteen

Tässä luvussa esittelemäni enaktivistien itseys-kannat ovat tutkielmani varsinainen tulos. Pääasialliset lähteeni, jotka käsittelevät itseyttä enaktivistisesta näkökulmasta, ovat: Varela et al. 1991; Thompson 2010; Thompson 2014 ja Maiese 2016. On syytä korostaa, että en esitä yhtä yhtenäistä enaktivismiin itseys-kantaa, sillä sellaista ei mielestäni ole olemassa yleisesti hyväksytyssä, kiistattomassa tai koherentissa muodossa. Sen sijaan enaktivisteilta on löydettävissä runsaasti eri vastausyrityksiä moniin itseyttä koskeviin filosofisiin kysymyksiin. Jotkut lähteistäni (esim. Thompson 2010) käsittelevät itseyttä runsaasti mutta hajanaisesti, muun kognition osana vailla pyrkimystä muodostaa koherenttia itseys-kantaa. Toiset lähteistäni, (Thompson 2014; Maiese 2016) pyrkivät muodostamaan koherenttimman itseys-kannan tai itseyyden mallin.

Enaktivistien näkemykset itseydestä eivät siis ole muotoutuneet selkeästi rinnakkaisiksi, kilpaileviksi tai vertailtaviksi malleiksi. Paremminkin enaktivismiin moninaiset itseys-kannat tulevat esille hajallaan eri konteksteissa, usein vailla pyrkimystä perusteellisuuteen tai koherenssiin. Aineistoni perusteellisimmat ja koherenteimmat itseys-mallit löytyvät Thompsonilta (2014) ja Maieselta (2016). Ainoastaan näiden kahden esittely rinnakkaisina enaktivismiin itseys-malleina ei kuitenkaan olisi tarkoituksenmukaista tässä tutkielmassa, sillä moni kiinnostava näkemys jäisi tuon vertailun ulkopuolelle. Sen sijaan järjestän tulokseni temaattisesti, eli esittelen eri lähteistä esiin tulleet kannat rinnakkain kunkin alaotsikon teeman mukaisesti. Temaattinen järjestys on sama kuin yllä hahmotteleman seitsenosainen kysymyssarja alaluvussa 2.3. Itseyden filosofisia ongelmia ja hyvän itseys-mallin vaatimuksia.

3.1 Tiedon intressi

Miksi itseys asettaa ongelman, eli miksi itseydestä on tehtävä selkoa? TEM:ssä keskeisenä motiivina on jo aiemmin mainitsemani teorian ja arkikokemuksen ristiriita (katso yllä alaluku 2.4 Mistä kaikki alkoi: itseyyden haaste ensimmäisille enaktivisteille): kaikki tutkimusperinteet kiistävät arjessa koetun, pysyvän ja muuttumattoman itseyyden olemassaolon. He pitävät uhkana, että kuilu arkisen itseyyden ja teoreettisen itseyyden välillä kasvaa lopulta ylittämättömäksi. Lopputuloksena olisi nihilismi Nietzschen tarkoittamassa mielessä, eli kyvyttömyytemme luopua elämän keskeisistä uskomuksista

(itseys on pysyvä ja muuttumaton), vaikka tiedämme ne epätosiksi (pysyvä ja muuttumaton itseys on illuusio). TEM:in mukaan teorian ja itseyden arkikokemuksen pitäisi lähentyä, muistuttaa enemmän toisiaan. Tähän kokemuksen ja teorian vertailuun tarvittaisiin myös toimiva metodi (neurofenomenologia), joka mahdollistaa fenomenaalisen kokemuksen ja empiiristen tieteiden välisen yhteistyön.

Evan Thompson, joka oli myös yksi ensimmäisistä enaktivisteista, siis mukana muotoilemassa yllä mainittuja kantoja, on myöhemminkin (2010; 2014) pysynyt samoilla kannoilla tiedon intressin suhteen. Teoksessaan *Mind in Life* (2010) Thompson pyrkii osoittamaan mielen ja elämän vahvan jatkuvuuden. Thompsonin mukaan hanke vaatii tieteen ja ihmiskokemuksen yhteensovittamista (emt., ix–x) ja koko hankkeen tärkeänä motiivina on itseyden ongelma. Thompson mainitsee uskovansa, että enaktivistinen lähestymistapa itseyteen ja subjektiivisuuteen tarjoaa keinon ylittää selityksellinen kuilu mielen ja materian välillä (emt., 14). Tässä Thompson tulee lähelle yllä mainittua Jonasin kantaa, jonka mukaan luontokäsitystä, joka ei pysty selittämään subjektiivista kokemusta, on pidettävä puutteellisenä. Yhtäläisyys Jonasin ajatteluun ei liene sattumaa, sillä Thompson (2010) tukeutuu vahvasti Jonasin ajatteluun. Mielen ja elämän vahva jatkuvuus on myös Jonasin mielenfilosofisen hankkeen keskeinen teema: ”Philosophy of life comprises the philosophy of the organism and the philosophy of mind” (Jonas 1966, 1).

Thompsonin tiedon intressi pysyy samanlaisena myös *Waking, Dreaming, Being*-teoksessa (2014). Hän sanoo jatkavansa Varelan visiota tieteen ja ihmiskokemuksen yhdistämiseksi (emt., xxvi). Thompson myös vastustaa teoksessaan itseyden nihilistisiä tulkintoja, jotka ovat hänen mukaansa yleisiä neurotieteissä. Hänen vastustamansa neuronihilismi kiistää substantiaalisen egon olemassaolon, mutta ajautuu toiseen äärilaitaan, jossa itseyttä pidetään täysin illuusiona (emt., xxxix, 322). Thompsonin näkemys on, että äärilaitojen välistä voidaan löytää kanta, jossa persoonan, agentin ja subjektin olemassaolo hyväksytään, vaikka muuttumattoman ja pysyvän egon olemassaoloa ei hyväksyttäisi (emt., 322). Thompsonilla on myös selkeä käytännön filosofinen motiivi: hän pyrkii ylittämään ensimmäisten enaktivistien esittämän nihilismin ongelman (eli kyvyttömyytemme luopua uskosta itseyteen, vaikka tiedämme että itseyttä ei ole) esittämällä, kuinka itseyden perustattomuus voidaan hyväksyä osaksi elämää.

Maiesen (2016) pyrkimys on kehittää edelleen autopoieettista enaktivismin mallia, jossa mieli liittyy erottamattomasti elollisen organismin itsensäilytykseen ja jossa ympäristön merkityksellisyys rakentuu olennon itsensäilytyksen

kautta (*sense-making*). Maiese korostaa erityisesti affektien ja emootioiden ehdotonta tärkeyttä mielelle. Hän pyrkii esittämään, kuinka itseys ilmenee kehollisessa, enaktiivisessa ja affektiivisessä mielessä (emt., 3–4). Maiese, samoin kuin Thompson myöhemmässä ajattelussaan (Thompson 2010; 2014), hylkää itseyyttä koskevat ääripään kannat realismin ja irrealismin. Maiese kutsuu omaa itseys-kantaansa empiiriseksi realismiksi (Maiese 2016, 49). Maiese kehittääkin enaktivistista mielen ja itseyden selitystapaansa tukeutumalla empiirisiin psykopatologian tutkimuksiin, tarkemmin skitsofreniaan ja dissosiatiiviseen identiteettihäiriöön (tunnetaan myös: monipersonahäiriö tai DID). Maiesen mukaan nämä kummatkin mielenterveyshäiriöt liittyvät läheisesti keholliseen itsetuntemukseen: skitsofreniapotilas saattaa tuntea vierautta omassa kehossaan, kun taas dissosiatiivinen identiteettihäiriö tarkoittaa mielen lokeroitumista kahdeksi tai useammaksi persoonallisuudeksi yhdessä kehossa. Empiirinen tutkimustieto itseyden häiriöistä voi auttaa kehittämään enaktivistista itseys-mallia. Maiesen mukaan enaktivistinen, kehollisuutta ja toiminnallisuutta korostava mielen malli voi myös auttaa uusien hoitokeinojen kehittämisessä skitsofreniaan ja dissosiatiiviseen identiteettihäiriöön. (emt., xxii, 227–265).

Eräs ero ensimmäisten enaktivistien ja myöhemmän enaktivismin välillä on, että ensimmäiset enaktivistit pitivät itseyyttä illuusiona tarkoituksenaan osoittaa, kuinka itseyden illuusio syntyy (Varela et al. 1991). Myöhemmät enaktivistiset kannat (Thompson 2014; Maiese 2016) eivät pidä itseyyttä illuusiona, vaan pyrkivät esittämään heikomman muotoilun, jossa itseys on enemmän kuin illuusio, mutta vähemmän kuin pysyvä ja muuttumaton ego.

3.2 Tiedon mahdollisuus ja tutkimuksen metodi

Enaktivismin itseysmalleja tutkiva Miriam Kyselo (2014) on korostanut monitieteisen ja -metodisen lähestymistavan tärkeyttä itseyden tutkimisessa. Näin tunnistetaan runsaampi kirjo itseyteen liittyviä piirteitä, eikä päädytä essentialistisiin tulkintoihin, joiden mukaan itseys olisi esimerkiksi vain neurologinen tai vain fenomenaalinen ilmiö. Mutta kritiikitön metodien kirjo voi johtaa liian sallivaan itseys-malliin, joka ei lopulta selitä mitään. Pitkä luettelo itseyden eri piirteitä ei ole osa ratkaisua, vaan osa ongelmaa. Kyselon mukaa hyvä itseys-malli ei voi olla ainoastaan deskriptiivinen (oli kuinka rikas kuvaus tahansa), siinä on oltava myös selityksellistä voimaa. Esimerkkinä liian

sallivasta mallista Kyselo mainitsee Gallagherin mallin, jossa itseys koostuu ”riittävästä määrästä itseydelle tyypillisiä piirteitä.”:

This is not a pattern theory of “the self.” Rather, what we call “self” is a cluster concept which includes a sufficient number of characteristic features. Taken together, a certain pattern of characteristic features constitute an individual self. (Gallagher 2013, 2)

Kattavakaan listaus itseydelle luonteenomaisista piirteistä ei kuitenkaan vielä selitä itseyttä. Kyselon (2014, 1) mukaan tarvitaan jokin metatason teoria, joka selittää, miksi kukin listatuista itseyden ominaisuuksista todella on osa itseyttä. On siis pyrittävä integroivaan selitykseen: kuinka erilaiset itseyden piirteet liittyvät toisiinsa ja muodostavat itseyden? Seuraavissa luvuissa, enaktivismiin itseys-malleja läpi käydessä voi pohtia, kuinka Kyselon vaatimus metodisesta pluralismista ja selityksellisestä integraatiosta toteutuu enaktivismissa. Tutkielmani loppupuolella (alaluvussa 3.7 Itseyden solipsismi ja itsersubjektiivisuus) palaan Kyselon vaatimukseen ja esitän, kuinka enaktivismi hänen mukaansa suoriutuu itseyden selittämisestä.

Ensimmäiset enaktivistit saivat vaikutteita fenomenologeilta ja nimesivät etenkin Merleau-Pontyn innoittajakseen, sillä tämä korosti ruumiillisuuden kumpaakin puolta: ruumis objektiivisena kappaleena ja ruumis subjektiivisesti elettyinä kokemuksena (TEM, xv). Mutta vaikka fenomenologinen perinne (Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty) korostaa kokemusta ja kehollisuutta, se on silti täysin teoreettinen hanke, josta puuttuu pragmaattinen ulottuvuus (emt., 19). Kirjoittajat myös huomauttavat, että Husserlin menetelmä, fenomenologinen reduktio, ei ole siirtynyt eteenpäin ja jalostunut filosofisukupolvien myötä, vaan on ollut enemmänkin päänvaiva myöhemmille filosofeille (emt., 18–19). Fenomenologia ei siis kelpaa varhaisten enaktivistien ensisijaiseksi metodiksi. Sen sijaan buddhalaiset mielen tutkimisen menetelmät eivät ole koskaan karanneet abstrakteiksi ja yksilöllisiksi hankkeiksi, sillä buddhalaisen mielenfilosofian tulokset ovat TEM:in mukaan toistettavissa ja vertailtavissa (emt., 22).

Thompson, joka oli yksi TEM:in kirjoittajista, mainitsee kuitenkin myöhemmin (2010, 413–416), että ensimmäisten enaktivistien ylenkatse Husserlin fenomenologiaa kohtaan oli perusteetonta ja johtui osittain TEM:n kirjoittajien puutteellisesta fenomenologiaperinteen tuntemuksesta. Myöhemmin Thompson (2010) tukeutuukin paljon Husserlin fenomenologiaan kehittäessään edelleen enaktivistista kognition mallia.

TEM:in keskeinen metodi, edestakainen liike perimmäisen kehämäisyyden vaatimuksen mukaisesti, on siis Merleau-Pontyn motivoima mutta toteutettavissa vasta buddhalaisuuden avulla. Merleau-Ponty kritisoi tieteellistä asennetta naiiviksi ja epäreflektiiviseksi, sillä se oletti ennalta mielen ja tietoisuuden olemassaolon. Tieteen naiivia asennetta voi kuvata aineettomana silmänä, joka tutkii objektiivista todellisuutta (emt., 4). Objektiivisen todellisuuden tutkimus pyrkii mahdollisimman toteen kuvaukseen, representaatioon. Representationalismin ongelma ei ole ainoastaan representaation todenmukaisuus, vaan myös se, kenessä tai missä representaatio ilmenee, jos itseyttä ei ole.

Maailman tosi kuvaaminen ja itseys kietoutuvat osaksi ongelmaa, jota ensimmäiset enaktivistit kutsuvat kartesiolaiseksi ahdistukseksi (*cartesian anxiety*) (emt., 133–143). Jos mielen ja maailman suhteesta ei tehdä selkoa, vaan jos ne kumpikin oletetaan ennalta annettuna, niin mielen tunteminen ei johda maailman tuntemiseen ja päinvastoin. Ahdistus nousee, jos alamme epäillä mielen kykyä representoida maailmaa eli jos kyseenalaistamme mielen episteemisen vankkuuden. Siitä ajaudumme ahdistavaan kartesiolaiseen epäilyyn, episteemiseen kaaokseen. Kun ulkoisesta todellisuudesta ei voida saada tietoa, episteemistä perustaa saatetaan etsiä mielestä, subjektiivisuudesta, toteamalla että todellisuus sellaisenaan on tavoittamaton, ja että olemme täysin representaatioiden varassa. Tällöin tiedon perustana on kartesiolainen ego yksityisine representaatioineen. Tämä ajatusliike vaatii kuitenkin sitoutumista jonkinlaiseen ego- tai itseys-kantaan joka voi olla ongelma vaikkapa kognitiotieteilijälle, kuten Marvin Minskylle (1986).

In the end, then, Minsky's entanglement in the Cartesian anxiety requires not only that we believe in a self that we know cannot be found but also that we believe in a world to which we have no access. (Varela et al. 1991, 143)

Kirjoittajat tukeutuvat Daniel Dennettin (1981) yleistykseen, jonka mukaan kaikki kognitivismin teoriat ovat sub-persoonallisen tason teorioita, eli tietoisesta kokemuksen ja itsetietoisuuden ulkopuolella (Varela et al. 1991, 12). Mieli ei siis voi introspektiivisesti varmentaa itseään koskevia kognitivistisia teorioita (emt., 48–49). Enaktivistit eivät voi hyväksyä tätä kognitivismin sub-persoonallista kantaa jo pelkästään metodologisista syistä: he edellyttävät, että teorian ja kokemuksen välillä on voitava olla perimmäisen kehämäisyyden edellyttämää vertailtavuutta.

TEM:n kirjoittajat eivät myöskään hyväksy itseiden ongelman sivuuttamista eivätkä transsendentin itseiden postulointia. Itseiden ongelman

sivuuttivat heidän mukaansa ainakin Hume ja Sartre. Muistamme johdannosta Humen tuloksettomien yritysten tavoittaa mielestä itseyyttä. Sartren mukaan taas olemme ”tuomitut” uskomaan itseyyteen, jota ei ole. Tällainen suhtautuminen itseyyteen ei kuitenkaan selitä, miksi kokemus itseydestä syntyy, jos itseyyttä ei ole. Transsendentin itseyyden postuloijista mainitaan Kant, jonka mukaan itseys jää väistämättä kokemuksen tavoittamattomiin. Transsendentin itseyyden kannassa jää mysteeriksi, kuinka itseys edes voisi liittyä kokemukseen ja miten siitä voi saada tietoa. Ajatus transsendentista itseydestä on siis hylättävä. (Varela et al. 1991, 60)

Enaktivistien mukaan kognitivismi on siis episteemisessä umpikujassa, sillä mieli ei voi tuntea omia perusteitaan eikä ulkomaailmaa. Kuinka enaktivistit sitten lähtevät rakentamaan episteemistä perustaa? Kuinka mieli voi olla itsensä tuntemisen instrumentti?

TEM:ssä esitetään buddhalainen mindfulness-harjoittelu kokemuksen analyysin välineeksi. Kirjoittajat toki tuntevat eurooppalaista fenomenologiaa (tosin puutteellisesti, kuten yllä mainitsin) ja he eri yhteyksissä mainitsevat samansuuntaisista huomioista, joita sekä fenomenologia että buddhalaisuus ovat saavuttaneet. TEM:in mukaan, kun mieli suunnataan tutkimaan kokemusta, ilmenee ensimmäisenä, että tietoinen mieli on oikeastaan todella erkaantunut kokemuksesta, eikä siksi tavoita kokemusta sellaisenaan, kaikkine vivahteineen. Toisin sanoen arkisessa elämässä emme ole kovinkaan tietoisia kokemuksemme koko kirjosta. Buddhalainen mielen tutkimus ei siis alkuvaiheessa suinkaan paljasta ”mielen todellista luonnetta”, vaan havaitsee kokemuksen epäselvän ja nopeasti ohi kiitävän runsauden. Arkinen mieli on suojassa kokemuksen rikkaudelta totuttujen tapojen ja ennakkokäsitysten kerroksen takana. Kun introspektio paljastaa mielen tottumukset ja ennakkokäsitykset, niistä voidaan päästää irti, jolloin mielen luonnollinen itsetuntemus ja kokemuksen havainnointi käyvät mahdolliseksi (emt., 25–26).

Siis vasta harjaantunut mieli on luotettava mielen tutkimisen instrumentti. Mutta mielessä ei ole kokemuksesta erillistä itseä, joka tuntisi kokemuksen luonteen. Paremminkin mieli on kokemusta:

There is no abstract knower of an experience that is separate from the experience itself. Buddhist teachers often talk of becoming one with one's experience. (Varela et al. 1991, 26).

Ei siis ole kokemuksesta erillistä tietäjää. Tämä käsitys on lähellä fenomenologista non-egoistista itseyskäsitystä, jossa itseys on lähinnä kokemusvirran rakenne, ei mikään koettava mielen sisältö (Zahavi 2005).

Itseyden pysymättömyyden hyväksyminen ja itsen nimeäminen muuttuvaksi virraksi ei vielä kirjoittajien mukaan selitä sitä arkista kokemusta, jonka mukaan itseys on pysyvä. Itseys kokemuksen virtana ei siis riitä itseyden määritelmäksi.

The point is not whether we can redefine the self in some way that makes us comfortable or intellectually satisfied, nor is it to determine whether there really is an absolute self that is nonetheless inaccessible to us. The point is rather to develop mindfulness of and insight into our situation as we experience it here and now. (Varela et al. 1991, 72)

Ensimmäisille enaktivisteille hyvän itseys-mallin kriteerinä on kyky selittää, kuinka fragmentaarinen tietoisuus synnyttää kokemuksen pysyvästä itseydestä.⁷

Kuten mainitsin yllä alaluvun 2.4. lopussa, ensimmäiset enaktivistit esittävät itseyden ongelman episteemisesti ankaralla tavalla. Heille ei riitä että esitetään mitä itseys on. Saman hankkeen on selitettävä, kuinka itseydeksi kutsumamme tiedollinen rakenne voi tuntea itsensä ja tehdä selkoa itsestään. Myöhemmät enaktivistit voivat siis joko pitää yllä tätä episteemistä valppautta ja suhtautua vakavasti kysymykseen tiedon mahdollisuuksista. Vaihtoehtoisesti he voivat olla episteemisesti laiskoja ja ottaa annettuna enaktivistisen olento-ympäristö-ontologian, jonka puitteissa kognitio selitetään.

Kattavassa enaktivismin esityksessään *Mind in Life* (2010) Thompson pyrkii enaktivismin avulla ylittämään mielen ja materian selityksellistä kuilua osoittamalla, kuinka tietoinen mieli liittyy biologiseen elämään. Tässä teoksessa Thompson sivuuttaa buddhalaisen filosofian ja tukeutuu biologian, psykologian ja neurotieteen lisäksi vain länsimaiseen filosofiaperinteeseen. Erityisen kiinnostavasti Thompson osoittaa, että Hans Jonasin biologisen eksistentiaalismin ja enaktivismin sopivat hyvin yhteen. Jonasin (1966) mukaan pätevä luontokäsitys pystyy selittämään, kuinka elollisissa organismeissa

⁷ TEM:ssä ilmaistaan käsitystä, jonka mukaan itseys ilmenee arkisessa kokemuksessa pysyvänä ja muuttumattomana, ei mielestäni kannata kritiikittömästi hyväksyä. Esimerkiksi Thompson (2014) esittää lukuisia arkisia esimerkkejä, jossa itseyden kokemuksellinen rakenne hajoaa tai jopa katoaa. TEM:in ehkä yksinkertaistava näkemys arkisesta itseyskokemuksesta on hyvä ymmärtää lähtökohdaksi, jota vasten teoksen kirjoittavat kehittävät omaa kantaansa, jonka mukaan mieli on tyhjä itseydestä.

mieli ja materia punoutuvat yhteen. Pelkästään fysikaalis-matemaattinen luonnonkuvaus ei Jonasin mukaan pysty selittämään (ei edes tunnistamaan) elämää ja elollista kokemusta. Jonasin mukaan luonnontutkija tai filosofi on siinä onnekkaassa asemassa, että hänen subjektiivinen kokemuksensa, koettu itseys, on juuri tämä mielen ja materian solmukohta, elollinen organismi. Niinpä Jonas muotoilee *a priori* episteemisen kannan, joka on itsestään selvä, mutta silti hänen mielestään ylenkatsottu epistemologian historiassa: ”Vain elollinen voi tuntea elollisen.” (Jonas 1966, 91) tai hieman toisin: ”Elämän tarkkailijan täytyy olla elämän valmistama.” (The observer of life must be prepared by life.) (Jonas 1966, 82). Nämä Jonasin näkemykset sopivat hyvin tukemaan ensimmäisten enaktivistien vaatimusta tukevasta episteemisestä perustasta.

Jonasin mielenfilosofinen lähestymistapa on hyvin yhtenevä enaktivistien kanssa: Itseyttä ei voi selittää viittaamatta elollisen organismin kehollisuutteen. Ja toisinpäin, itsensä säilyttävää organismia on mahdotonta selittää ilman pyrkivää ja tarvitsevaa itseyttä. Jonasin mukaan elollinen kokemus saa sisäisen identiteetin muodon, itseyden, joka on läsnä kaikissa elollisuuden ilmentymissä. Elollinen itseys uusintaa (*reassert*) itsensä ja saa itsensä aikaan (*achieve*) jokaisena hetkenä (Jonas 1966, 82–83). Nämä käsitteet tulevat hätkähdyttävän lähelle myöhempää enaktivismin muotoilua, jonka mukaan kognitio ja itseys toteuttavat itsensä (*enact*).

Jonasia seuraten Thompson osoittaa, että mielen ja itseyden luonnetta tutkiva filosofi tai luonnontieteilijä on itse elollisen kokemuksen alkulähteillä, koska on itse elollinen olento. Tämä ehkä jopa triviaalilta vaikuttava seikka on nähdäkseni tärkeä osa enaktivistisen hankkeen episteemistä pohjaa, sillä sen avulla he oikeuttavat introspektion ja fenomenologian aseman tutkimusmenetelmään.

Thompson suhtautuu kriittisesti ajatuskokeisiin mielenfilosofian metodina. Hän kiistää niin sanotun zombi-argumentin (ks. Chalmers 1996), jonka mukaan on kuviteltavissa, että ulkoisesti elollista ja tietoista olentoa vastaava olento voisi olla täysin vailla sisäistä kokemusta (Thompson 2010, 223). Thompson ei siis hyväksy, että elollinen organismi voitaisiin selittää vain fyysisen rakenteen ja funktion kuvauksella, vailla viittausta subjektiiviseen kokemukseen. Samalla Thompson tulee pitäneeksi kiinni näkemyksestä, jonka mukaan mielenfilosofian on huomioitava sekä biologia että fenomenologia tutkimuksen metodeina. Thompson viittaa empiiriseen näyttöön siitä, että elintoimintoja säätelevät prosessit ja tuntoisuus liittyvät elollisilla olennoilla erottamattomasti toisiinsa (emt., 224). Thompson kiistää myös mielen aivokeskeisyyttä korostavan aivot altaassa-ajatuskokeen uskottavuuden (emt., 240–242). Thompsonin

mukaan aivot voivat olla välttämätön, mutta eivät riittävä ehto tietoisuudelle ja itseydelle: aivot ovat elin, ei olento (”organ, not an organism”) (emt., 242).

Oman näkemykseni mukaan ajatuskokeiden kritiikki on tärkeä metodologinen kannanotto enaktivisteilta. Esimerkiksi ajatuskokeet, joiden mukaan on kuviteltavissa tietoisuus ilman elollisuutta tai elollisuus ilman tietoisuutta, ovat enemmänkin osoitus ajattelijan ennakko-oletuksista kuin mielen luonteesta. Toki edellä mainitut ja vastaavat ajatuskokeet voivat olla sikäli hyödyllisiä, että niiden kumoaminen tarjoaa mahdollisuuden myös enaktivisteille tarkentaa omia kantojaan. Esimerkiksi kritiikissään yllä mainittua aivot altaassa- ajatuskoetta vastaan Thompson päätyy toteamaan, että kyseinen ajatuskoe oikeastaan todistaa aivokeskeisen kannan riittämättömyyden ja kehollisen subjektiuden välttämättömyyden ihmismielelle, sillä ajatuskokeen aivot olisi kytkettävä käytännössä kehoa vastaavaan laitteistoon, joka mahdollistaa sensorimotorisen vuorovaikutuksen ympäristön kanssa.

Thompsonia perusteellisempaa ajatuskokeiden kritiikkiä esittää Maiese (2016, 96–97, 100–130) toteamalla, että moni ajatuskoe salakuljettaa ajattelijan mieleen fyysisiä mahdottomuuksia ja kartesiolaisia oletuksia mielen ruumiittomuudesta. Esimerkkinä mainittakoon ajatuskoe, jossa henkilön persoona ja psykologinen jatkuvuus oletettavasti säilyisivät, vaikka oma ihmiskeho muuttuisi hyönteisen kehoksi (emt., 96). Ajatuskokeiden spekulatiivisella rinnalla Maiesen empiiriset psykopatologiset esimerkit näyttävät hyvin kiinnostavina. Voiko ihminen olla vieraana tarkkailijana tai matkustajana ”omassa” kehossaan, vailla agenttiutta ja omistajuutta, kuten jotkut skitsofreenikot raportoivat? Entä kuinka yhdessä kehossa voi olla monta persoonaa? Onko itseys silloin jokin noista persoonista, vai ei mikään niistä, vai ehkä ne kaikki ovat itsejksi? Maiese osoittaa, että psykopatologinen empiria voi tarjota vähintään yhtä kiinnostavia esimerkkejä kuin puhtaan abstraktit ajatuskokeet, eikä patologisten tapausten tutkimuksessa tarvitse tukeutua yksin filosofiseen intuitioon. Maiese korostaa ensimmäisen persoonan kokemuksen tärkeyttä psykopatologian tutkimisessa: on pyrittävä ymmärtämään miltä patologia tuntuu ja mitä se potilaalle merkitsee (emt., 142). Muiden enaktivistien tavoin Maiesekin korostaa fenomenologian tärkeyttä itseyden tutkimusmetodina. Maiesen mukaan itseystä on ensin tehtävä selkoa fenomenologisella tasolla, vasta tämän jälkeen voidaan ottaa kantaa itseyden metafyyksiseen luonteeseen (emt., 49–50).

Myös Thompson (2014, xxv) vaatii sitoutumista empiriaan. Hän korostaa, että mieltä tutkittaessa kriittinen ja kokeellinen empiria on mahdollista paitsi ulkoisessa tutkimuksessa (tieteellinen havainto ja kokeet), myös sisäisen kokemuksen

tutkimuksessa (meditaatio, fenomenologia). Kumpikin metodi siis täyttää empiirisen tutkimuksen kriteerit. Thompsonin mukaan on pidättäydyttävä spekulatiivisista väittämistä ja tukeuduttava empiirisesti todennettaviin ja toistettaviin havaintoihin.

Thompson (2014), samoin kuin Maiese, suuntautuu tutkimuksessaan mielen poikkeuksellisiin tiloihin, mutta ei psykopatologioihin, vaan kenties yleisemmin ilmeneviin tietoisuuden tiloihin: valvetilaan, nukahtamiseen, unennäköön, valveuneen, kehosta irtautumiskokemukseen ja unettomaan uneen. Thompson yhdistää sekä neurotieteen että buddhalaisen mielentutkimuksen metodeja, sillä kuten yllä mainittiin, kumpikin täyttää hänen mukaansa sekä kriittisyyden että toistettavuuden vaatimukset (Thompson 2014, xxxiii).

Kuinka Thompson (2014) käytännössä yhdistää neurotieteellisiä ja introspektiivisiä metodeita? Ottakaamme esimerkiksi tavanomainen nukahtamiseen vievä, hypnagoginen tila, missä tietoisuus ei ole enää valvetilassa, mutta ei vielä unitilassakaan. Aivokuvantamista käyttävä unitutkimus on esittänyt, että nukahtamistilassa ilmenevät kuvat ovat aistiharhoja eli hallusinaatioita. Thompsonin mukaan kyseiset aivokuvantamisen tulokset voidaan yhtä hyvin tulkita aktiiviseksi mielikuvitukseksi (eikä passiiviseksi hallusinaatioiden vastaanottamiseksi), sillä kummassakin tapauksessa samat aivoalueet aktivoituvat. Thompsonin mukaan nukahtamistilan luonne ei siis selviä aivokuvantamisella, vaan ensimmäisen persoonan havainnoilla ja niiden raportoinneilla. Esimerkiksi nukahtamisvaiheen lentämisuni ei selity passiivisena hallusinaationa, vaan aktiivisena kuvitteluna. Lentämisuni on visuaalista ja kinesteettistä kuvittelua, mielen simuloima aistikokemus (emt., 179–181). Thompsonin mukaan unikuviin liittyy havainnon suuntaaminen ja tahdonalainen toimijuus, jotka puuttuvat hallusinaatioista (emt., 182). Lisäksi patologiset esimerkit osoittavat, että unennäkö ei ole riippuvaista aivon näköalueista, vaan aivoalueista, jotka vastaavat kuvittelusta ja visualisoinnista. Unennäön aktiivista luonnetta tukevat lisäksi tulokset, joiden mukaan unessa suoritettu kehollinen liike aktivoi motoriikasta vastaavat aivoalueet (emt., 183–184). Yllä esitetyssä unennäköesimerkissä Thompson yhdistää neurotieteellisiä ja fenomenologisia metodeita. Esimerkin tarkoitus on kritisoida representationalistista kognitioselitystä (havainto on joko harhaisia hallusinaatioita unitilassa tai ”tosia hallusinaatioita” valvetilassa) ja tukea enaktivistista kantaa, jonka mukaan havainto on merkityksellistä maailmassa toimimista. Thompsonin mukaan itseyden kokemus on mahdollista vain enaktivistien kannattamassa, aktiivisessa sensorimotorisessa havaintoteoriassa. Ulkomaailmaa representoiva ja motorisia toimintoja tuottava mieli ei hänen mukaansa tuottaisi itseyden kokemusta:

You don't get a being with a sense of self by taking a hallucinating brain and tacking on some sensory inputs and motor outputs. You get a being with a sense of self by taking a brain with a capacity for imagination—for imaging its past and future—and embedding it within a sensing and moving body. (Thompson 2014, 188)

Itseyden tutkimisen metodeista Thompson (2014) on samalla kannalla ensimmäisten enaktivistien kanssa siinä, että fenomenologisia ja introspektiivisiä mielen tutkimustapoja voi harjoittaa paremmiksi ja luotettavammiksi. Thompsonin mukaan meditaatioharjoitus voi antaa pääsyn joihinkin sellaisiin mielen alueisiin, joita on yleensä totuttu pitämään tiedostamattomina (emt., 8). Thompson kannattaa yhden tason mallia tietoisuudesta, jossa itsetietoisuus on osa kaikkea tietoista kokemusta, ja siis samalla kiistää ylemmän tason kognition tarpeen introspektiossa. Thompsonin vastustama malli (*higher order theory*, HOT) esittää, että alemman tason mielentila tulee tietoiseksi (koetuksi) vain kun ylemmän tason meta-mielentila suuntautuu siihen (Zahavi 2005, 17–20). Thompsonin termin tietoisuus valaisee itsensä, kun taas HOT-teorian mukaan tietoisuus olisi pimeää, kunnes ylemmän tason kognitio valaisee sen havaittavaksi (Thompson 2014, 16). Thompson siis kannattaa esireflektiivistä itsetietoisuutta, joka on myös Zahavin (2005, 61) mukaan fenomenologisesti uskottavin selitys sille, kuinka tietoisuudella on pääsy ensimmäisen persoonan kokemukseen. Thompson on myös tietoinen introspektion haasteista, kuten siitä, että ennakkokäsitykset voivat vaikuttaa introspektiokokemukseen sekä siihen, kuinka kokemus käsitteellistetään ja raportoidaan (Thompson 2014, 89–90). Ei siis ole itsestään selvää, että introspektio olisi aina luotettavaa tai vertailtavaa.

Yhteenvetona tiedon mahdollisuuksista ja tutkimuksen metodista voidaan sanoa kolme seikkaa. Ensiksi, varhaiset enaktivistit (Varela et al. 1991) korostavat episteemistä valppautta ja tiedon mahdollisuuksien epäilyä kognition ja itseyden tutkimuksessa. Tätä vaatimusta vasten Thompson (2010) osoittaa Hans Jonasin *a priori*-epistemologian (vain elollinen voi tuntea elollisen) sopivuuden enaktivistiseen hankkeeseen. Toiseksi, enaktivistien mukaan itseystä voidaan saada tietoa, sillä itseys ilmenee kokemuksessa, ja jokaisella filosofilla on suora pääsy omaan elolliseen subjektiuteensa. Tutkimuksen metodit yltyvät kognitiotieteestä introspektion eri suuntauksiin (fenomenologia, buddhalainen meditaatio). Metodit eivät ole aina täysin luotettavia ja tulokset voivat olla moniselitteisiä, mutta vertaamalla esimerkiksi aivokuvantamisen

tuloksia raportoituihin tai itse havainnoituihin kokemuksiin voidaan päästä lähemmäs parempia selityksiä. Enaktivistien mukaan introspektio voi siis tavoittaa mielestä mielenfilosofisesti relevantteja seikkoja, jolloin enaktivistien on kiistettävä sellaiset kannat, joiden mukaan kaikki relevantti kognitio tapahtuisi kokemuksen ja itsetietoisuuden tavoittamattomissa, tiedostamattomassa. Kolmanneksi, enaktivistit tukeutuvat empiriaan ja kritisoivat spekulatiivisia ajatuskokeita mielen ja itseyden luonteesta (Thompson 2010; Thompson 2014; Maiese 2016).

3.3 Onko itseyttä? Jos on, niin kuinka?

Kuinka ensimmäiset enaktivistit (Varela et al. 1991) sitten selittävät heitä vaivaavan itseyden ristiriidan, joka ilmenee teorian ja kokemuksen välillä? Kumpi on totta ja kumpi illuusiota, pysyvä vai fragmentaarinen itseys? Heidän mukaansa mukaan itseys ilmenee arjessa vakaana kokemuserustana:

Most of us are convinced of our identities: we have a personality, memories and recollections, and plans and anticipations, which seem to come together in a coherent point of view, a center from which we survey the world, the ground on which we stand. How could such a point of view be possible if it were not rooted in a single, independent, truly existing self or ego? (Varela et al. 1991, 59)

TEM:in ratkaisu yllä mainittuun itseyden ongelmaan on lyhyesti, että itseys on illuusio. Mieli ja kokemus ovat tyhjästä itseydestä. Mielessä ja kokemuksessa ei siis ole mitään pysyvää ja muuttumatonta, jota voisi kutsua itseyydeksi tai egoksi (emt., 79). Kirjassa esitellään neljä teoreettista mallia, joilla tuetaan kirjan varsinaista kantaa itseydestä: buddhalaisen perinteen kokemuksen viisi osatekijää (*five aggregates of mind*), kognitiotieteilijä Marvin Minskyn malli mielen yhteisöistä (*societies of mind*), psykoanalyttinen objektisuhdeteoria ja mielen tarrautuminen itseyyteen (*grasping*). Esittelen seuraavaksi nämä ajatukset tarkemmin.

Kokemuksen osatekijät

TEM:n mukaan buddhalaisessa mielen tutkimisessa ilmenee, että kokemus on pysymätöntä ja egotonta. Mutta myös se tulee ilmi, että mieli pyrkii pois pysymättömyydestä ja egottomuudesta. Mieli pyrkii tarrautumaan (*grasp*) pysyvyyteen,

kuten pysyvään itseyteen (emt., 61). Mutta mistä tämä itseyteen takertuva kokemus syntyy?

Buddhalaisuuden mukaan kokemus syntyy viidestä osatekijästä, joista mikään ei ole itseys. Osatekijät ovat: 1) muoto, 2) tuntemus, 3) erottelukyky, 4) ajatus ja 5) tajunta. Näistä ensimmäinen eli muoto on fyysinen ja muut ovat mentaalisia. Nämä viisi osatekijää yhdessä muodostavat psykofyysisen persoonan ja kokemuksen jokaisen hetken. (emt., 63–68)

Muoto (*form*) tarkoittaa fyysistä kehoa ja sen aisteja. Keho vaikuttaisi olevan lähes sama kuin itseys. Etenkin jos kehoon kohdistuu fyysinen uhka, reagoimme emotionaalisesti kuin keho olisi minä itse. Mutta koko kehon aineellinen koostumus vaihtuu monta kertaa elämän aikana, emmekä tunnu osaavan sanoa, mikä on se itseys, joka säilyy muutoksen keskellä. Tämä huomio muistuttaa Theseuksen laivan paradoksia. Ongelmaan voidaan vastata joko että itseys säilyy tai itseys ei säily, mutta sitä ennen on määriteltävä itseyden identiteetin kriteeri. On siis voitava sanoa, mitä on itseyden pysyvyys jatkuvassa aineen muutoksessa. Itsen selittäminen aineelliseksi ei siis onnistu näin helposti, sillä palasimme aineen muutoksesta takaisin itseyden kriteerin ongelmaan. (emt., 64–66)

Tuntemus (*feeling/sensation*) tarkoittaa perustavanlaatuista tai primitiivistä preferenssiä asteikolla: miellyttävä, neutraali, epämiellyttävä. Tuntemus voi ilmetä joko kehollisena tai mentaalisena. Tuntemukset ovat todella tärkeitä itseydelle, ne ohjaavat toimintaa ja hetkittäin voimme samaistaa itsemme tuntemuksiimme. Mutta tuntemukset muuttuvat jatkuvasti, kuten introspektio osoittaa. Vaikka tuntemukset vaikuttavat itseyteen, niitä ei voi pitää itseytenä. (emt., 66)

Erottelukyky (*perception/impulse*) merkitsee havaintoa ja tunnistamista, sekä havainnon kohteeseen suuntautuvaa toiminnallista impulssia. Impulssi voi olla puoleensa vetävä, luotaan työntävä tai yhdentekevä. On tärkeää huomata, että havainnon impulssi, kuten haluaminen, on relaatio itsen ja havaitun välillä. Erottelukyky siis arvioi automaattisesti havaittujen asioiden merkitystä itseydelle. Erotteleva havaitseminen siis vaatii jo ennalta jonkinlaisen kokemuksen itseystä, johon suhteessa havainnon relevanssi arvioidaan. Buddhalaiset lisäksi huomauttavat, että tuo prosessi myös vahvistaa koettua itseyttä ja itsen tarrautumista. (emt., 66–67)

Ajatus (*dispositional formations*) merkitsee totuttuja ajattelun, tuntemisen, havainnon ja toiminnan tapoja, kuten itsevarmuus, ahneus, huoli, jne. Tämä alue kuuluu kognitiivisen ja persoonallisen piiriin, siinä missä aiemmat kokemuksen osatekijät ovat tätä primitiivisempiä. Suhtaudumme suojelevasti tottumuksiimme ja persoonaamme,

kuin ne olisivat minä itse. Mutta tavat, motiivit ja emotionaaliset taipumukset muuttuvat hyvin paljon ajan kuluessa, ja siitä huolimatta tunnemme jonkinlaista jatkuvuutta, joka pysyy tästä muutoksesta huolimatta. Itseys ei siis löydy tästäkään kokemuksen osatekijästä. (emt., 67)

Tajunta (*consciousness*) sisältää buddhalaisuuden mukaan kaikki aiemmin mainitut osatekijät. Tajunta siis muodostuu aistihavainnosta ja siitä nousevasta tuntemuksesta, impulssista ja ajatustottumuksesta. Nämä viisi osatekijää ovat kokemuksessa aina läsnä. Tajuntaan liittyy aina myös kokija, koettu objekti ja niitä yhdistävä relaatio. TEM:in mukaan tämä käsitys muistuttaa Husserlin intentionaalisuus-käsitystä siinä, että tietoisuutta ei ole ilman tietoisuuden kohdetta ja relaatiota. Mutta ero Husserlin intentionaalisuuteen on siinä, että tietoisuuden kohteet tai mielen sisällöt eivät ole representaatiota. Lisäksi tajuntoja on kunakin ajanhetkenä monta, sillä kukin fyysinen aistielin muodostaa oman tuntemuksen, tunnistamisen, ajatuksen ja tajunnan (siis yllä esitetyt kohdat 1–5). Arkinen kokemus toki antaa ymmärtää, että kaikki kokemuksemme muodostaa yhden tietoisuuden alueen, koherentin kokonaisympäristön, kuten esimerkiksi aggressio. Mutta hetkittäisen tietoisuuden muutos on niin suurta, ettei siitä voi löytää pysyvää itseyyttä. Kirjoittajat vertaavat itseyyttä liekkiin, joka siirtyy yhdestä kynttilästä toiseen ja siitä kolmanteen ja niin edelleen. Heidän mukaansa kyse on tajunnan sarjasta tai ketjusta (*sequence*), ei todellisesta jatkuvuudesta. (emt., 67–69)

Itseyyttä ei siis löytynyt jatkuvasti muuttuvista kokemuksen osatekijöistä. TEM:in kirjoittajat pohtivat, voisiko itseyden käsitteen yrittää pelastaa määrittelemällä sen joko a) kokemuksen osatekijöiden muodostamaksi emergentiksi ilmiöksi tai b) täysin kokemuksen osatekijöistä poikkeavaksi ilmiöksi. Emergentin itseyden mahdollisuus kumotaan toteamalla, että emergentti itseys ei ilmene kokemuksessa. Lisäksi, me emme käytännön elämässä tarraudu abstraktiin emergentin itseyden ajatukseen, vaan todelliseen ego-itseyteen (emt., 69–70). Toinen vaihtoehto, kokemuksen tavoittamaton itseys, löytyy kirjoittajien mukaan esimerkiksi Descartesin ja Kantin ajattelusta. Descartesilla itseys on järjestyneen havainnon takaa ajatteleva substanssi, *res cogitans*. Kantilla taas transsendentaali apperseptio edeltää kokemusta ja tekee kokemuksen mahdolliseksi. Itseys on siis aina olemassa, mutta se on kokemuksen taustalla, ja siksi tuomittu jäämään tiedon ulottumattomiin. Transsendentti ja kokemusta edeltävä itseys olisi myös arkikokemukselle niin etäinen, että se ei enää liity enaktivistien muotoilemaan koetun itseyden ongelmaan. Se tarkoittaa käsitteellisesti eri asiaa. (emt., 70–71)

Edellinen emergentin itseyden ja transsendentin itseyden kumoaminen tehdään TEM:ssä melko ylimalkaisesti, koska ne eivät periaatteessakaan tarjoa sellaista itseys-mallia, jonka kirjoittajat hyväksyisivät. Kirjoittajille ei riitä, että itseys määritellään filosofisesti tyydyttävällä tavalla emergentiksi ilmiöksi, prosessiksi, kokemusvirraksi, transsendentiksi tai muuksi sellaiseksi. Se itseys, jonka luonnetta ensimmäiset enaktivistit haluavat ymmärtää, on arkisessa kokemuksessa ilmenevä, säilyvä, pyrkivä, haluava ja itseään varjeleva ego. (emt., 72)

Kokemuksen osatekijöiden analyysi siis löysi paljon sellaista, jolle persoonallisuutemme ja itseyden kokemuksemme perustuu: analyysi tunnisti kehoallisuuden, aistihavainnot, tuntemukset ja kokemukset. Myös tahto, motivaatio ja preferenssit löytyivät. Lisäksi tietoisuus tunnistettiin, sekä aistitietoisuus maailmasta että tietoisuus omista ajatuksistamme. Ainoa seikka, joka jäi löytymättä, oli itseys. (emt., 79)

Mielen yhteisöt:

Mielen yhteisöt (*societies of mind*) on kognitiotieteilijä Marvin Minskyn (1986) malli mielestä, jossa ihmiskognition toiminta selitetään useampien pienten kognitiivisten agenttien yhteistoiminnaksi tai yhteisöksi. Mieli ei siis ole yhtenäinen rakenne, vaan monien alempien ja keskenään erilaisten prosessien tilkkutäkki. Minskyn mielen yhteisöt on emergentti monitasoinen malli, jossa kognitiiviset toimintayksiköt (*agent*) muodostavat suurempia kokonaisuuksia (*agency*), jotka taas voivat olla osia suuremmissa kokonaisuuksissa. Esimerkkinä mainitaan lelupalikoista torneja rakentava toimija, jonka toiminta edellyttää kognitiivisia alitoimintoja (*sub-agents*), kuten ”aloita”, ”lisää” ja ”lopetta”. Nämä toimijat taas vaativat omat alitoimijansa, kuten ”etsi” ja ”poimi”. Jos edellisen esimerkin perusteella torninrakentajaa halutaan pitää yhtenä toimijana, niin silloin torninrakentaja on se taho, joka käynnistää näiden alitoimijoiden toiminnan. (Varela et al. 1991, 107)

Vaikka TEM:in kirjoittajat suhtautuvat kriittisesti kognitiotieteen sub-persoonallisiin malleihin, jotka ovat kokemuksen tavoittamattomissa, he kirjoittavat Minskyn mielen yhteisöistä hyväksyvään sävyyn. Minskyn ansioksi he mainitsevat sen, että hän suhtautuu vakavasti myös ihmiskokemukseen. Kirjoittajat myös kritisoivat itseyden määrittelemistä emergentiksi ilmiöksi, kuten yllä on mainittu. Tämä kritiikki ei kuitenkaan osu Minskyyn. Minsky toteaaakin, että vaikka kognitio on emergentti ilmiö, niin kognitiosta ei löydy itseyttä. Minskyn mielen yhteisöt on siis varhaisia enaktivisteja

kiinnostava kognitiotieteellinen malli, joka selittää agenttiuden ilman viittausta itseyyteen.

Objektisuhdeteoria

Ensimmäiset enaktivistit osoittavat kiinnostusta myös psykoanalyttistä objektisuhdeteoriaa (*object relations theory*) kohtaan. Teorian mukaan ihminen sisäistää suhteitaan muihin ihmisiin, ja nämä sisäistetyt suhteet muodostavat merkittävän osan itseystään. Objektisuhdeteoriaan perustuvassa terapiassa potilaita autetaan ymmärtämään omia ajatuksiaan, tekojaan ja tunteitaan suhteessa sisäistettyihin suhteisiin eli intersoonallisiin skeemoihin. Terapian on tarkoitus auttaa potilaita ymmärtämään itseään, mutta kirjoittajien mukaan tämä asetelma johtaa mielenfilosofisesti kiinnostavaan kysymykseen: kuka on se itse, joka hakee terapiasta apua, jos itseys on vain rykelmä objektisuhteita? Ensimmäiset enaktivistit ehdottavat, että tämäkin mielen tutkimuksen perinne on omalla tavallaan löytänyt mielen itsettömyyden, mutta ei ole oivaltanut löytönsä merkitystä. Kirjoittajien mukaan objektisuhdeteoria ottaa annettuna yleisen itseyyteen takertuvan motivaation, joten sen teoreettinen oivallus itseyyden epäyhtenäisyydestä on tarkoitettu tukemaan itseyttä. Siispä, vaikka objektisuhdeteoria on teoreettisella tasolla oivaltanut itseyyden epäyhtenäisyyden, niin se ei ole päätenyt ihmettelemään itseys-kokemuksen merkitystä ja syntyä. (Varela et al., 108–110)

Itseyyteen takertuva mieli

TEM:in kirjoittajat siis tukeutuvat buddhalaiseen kokemuksen analyysiin ja toteavat, että kokemuksesta ei löydy itseyttä. Teoria mielen yhteisöistä taas selittää kognitiotieteen näkökulmasta, kuinka agenttius voi olla ilman itseyttä. Objektisuhdeteoria puolestaan esittää psykoanalyttisestä perinteestä käsin, kuinka itseys on lopulta joukko intersoonallisia relaatioita. Mielen toimintaa voidaan siis selittää useista eri näkökulmista ilman, että tarvitaan itseyyden käsitettä. Mutta nyt enaktivistien on vielä vastattava itsensä asettamaan haasteeseen eli siihen, kuinka itseyyden kokemus syntyy, vaikka itseyttä ei olekaan. Tässä he tukeutuvat buddhalaiseen ajatukseen itseyyteen takertumisesta.

Enaktivistit korostavat, että itseyyteen takertuminen on jatkuva, hetkittäisessä kokemuksessa läsnä oleva mielen taipumus. Itseyyteen takertumista voi tapahtua jokaisena kokemuksen hetkenä. He vertaavat tätä ajatusta Kantin transendentiaaliseen ego-itseyyteen ja toteavat, että myös Kant myöntää kokemuksen

muutoksen ajanhetkestä toiseen. Mutta Kant "pelastaa" itseyden asettamalla sen kokemusvirrasta erilleen, katkeamattomaksi taustavirraksi, joka pysyy muuttumattomana vaikka hetkittäinen kokemus muuttuukin. Enaktivistit eivät kuitenkaan hyväksy postuloitua transsendentaalista ja pysyvää itseyttä, he vaativat, että itseys (tai itseyden illuusion synnyttävä takertuminen) on löydyttävä hetkittäisestä kokemuksesta (emt., 71).

Mutta kuinka enaktivistit selittävät kunakin ajanhetkenä tapahtuvan takertumisen itseyteen? He tukeutuvat buddhalaiseen esitystapaan kokemuksen kumuloitumisesta ajatus- ja toimintamalleiksi (*patterns*) (emt., 110–117). Tämän esitystavan mukaan hetkittäiset kokemukset vaikuttavat kausaalisesti toisiinsa ja muodostavat kehämäisen, toistuvan, rakenteen. Kaikki hetkelliset kokemukset ovat aiempien kokemushetkien määrittämiä, ja jokainen kokemushetki tulee määrittämään tulevia kokemushetkiä.⁸ Kirjoittajat kutsuvat tätä keskinäisriippuvaiseksi ilmenemiseksi (*codependent arising*). Kyse on siitä, että mielen ilmiöt eivät synny itsestään, vaan niiden synnyn aiheuttaa monien edeltävien ilmiöiden joukko. Tätä ilmiötä kutsutaan buddhalaisuudessa myös karmaksi, eikä se tässä kontekstissa viittaa kohtaloon, vaan se kuvaa psykologista kausaalisuutta, tapojen (*habits*) syntyä ja jatkuvuutta.

TEM:ssä kuvataan itseyteen takertumisen alkuperää perinteisellä tavalla, jota kutsutaan buddhalaisuudessa Elämän pyöräksi tai Karman pyöräksi. Seuraavaksi havainnollistava yksinkertaistus. Mieli on alkutilassaan tietämätön omasta luonteestaan ja maailman luonteesta. Mieli on siis tietämätön itseyden olemattomuudesta. Mieli alkaa toimia tahdonalaisesti, ja tietämättömän mielen toiminta perustuu oletetulle itseydelle. Kehollisuus ja aistit synnyttävät himoa tai vastenmielisyyttä objekteja kohtaan. Jos itseyden harha, objektien synnyttämä himo ja tahdonalainen toiminta saavat jatkua ihmiselämässä keskeytyksettä, on tuloksena itseyteen takertuva ja itseyttä suojeleva mieli, joka syklisesti uusintaa ja voimistaa egoon takertumista. Tämän ajattelun mukaan tietämättömyys, himot ja tahdonalainen toiminta ovat luonnollisia seikkoja. Mutta tämä kehä voidaan katkaista, kun pyritään muuttamaan "alku" eli tietämättömyys itsen puuttumisesta. Tästä seuraa, että ihminen hyväksyy tunteet, aistit ja himot, mutta hylkää itseyden. Näin ihminen voi todeta, että "halua ilmenee, inhoa ilmenee", mutta hän ei anna sen ruokkia itseyteen takertumista, ja hän voi siten katkaista egoa voimistavat ajatus- ja toimintatapojen syklit. Itseyttä voimistava kehä on siis katkaistava siinä kohdassa, missä haluaminen johtaa itseyteen takertumiseen. (emt., 110–117)

⁸ Sivuhuomiona mainitsen, että mielestäni tämä kanta kokemushetkien jatkuvuudesta (Varela et al 1991, 110-111) on ristiriidassa sen TEM:ssä toisaalla esitetyn näkemyksen kanssa, jonka mukaan kokemushetket ovat toisiinsa nähden radikaalin epäjatkuvia (emt., 69).

Tämän luvun yhteenvetona voidaan todeta, että se itseyskäsitys, jota ensimmäiset enaktivistit pyrkivät kumoamaan tai osoittamaan tyhjäksi, on hyvin arkinen käsitys muuttumattomasta ego-itseydestä. He sanovat suoraan, että se itseyskokemus, jota he käsittelevät, ei ole määriteltävissä kokemusvirraksi tai emergentiksi ilmiöksi. Kyse on siis itseyden käsitteen käytöstä ja määrittelystä. Mielestäni olisi nimittäin tällaiselle mielenfilosofiselle hankkeelle mahdollista ensin kumota naiivin (arkisen) itseyden olemassaolo, jonka jälkeen olisi mahdollista määritellä itseys jollain ontologisesti heikommalla tavalla. Mutta ensimmäiset enaktivistit eivät tee näin. He eivät luo mallia uskottavammasta, heikosta itseydestä, vaan toteavat, että mieli ja kokemus ovat tyhjiä itseydestä. TEM:in selitys itseyskokemuksen synnystä siis sivuuttaa tiettyjä itseyden filosofisia kysymyksiä, jotka voisivat nousta esiin, jos hahmotellaan heikompaa itseys-mallia. Voitaisiin esimerkiksi kysyä, miksi kokemus ylipäänsä tuntuu jäsentyvän ensimmäisen persoonan näkökulmaksi? Entä miksi kokemus tuntuu olevan ankkuroitu johonkin perspektiivipisteeseen? Voitaisiin myös kysyä, että jos mieli on kehollinen, niin kuinka eri kehollisuuden piirteet mahdollistavat tai synnyttävät tietyt mielen piirteet, kuten itseys-kokemuksen? Samalla nousee kysymys siitä, päteekö enaktivistien itseys-malli vain ihmiskokemukseen, vai kenties myös joihinkin muihin elollisiin? Mutta edellä esitettyihin kysymyksiin ei mennä syvemmälle, sillä ensimmäiset enaktivistit rajaavat itseyden ongelman käsittelyn kysymykseen: kuinka itseydestä tyhjä mieli synnyttää arkisen (naiivin) käsityksen pysyvistä ja muuttumattomasta itseydestä?

Itsettömän mielen mahdollisuudesta

Mitä ensimmäiset enaktivistit tarkoittavat muotoilulla, jonka mukaan mieli on tyhjä itseydestä? Tässä yhteydessä tyhjiys on buddhalaisen filosofian käsite, ja merkitsee vastakohtaa itsenäiselle (*independent*), sisäiselle (*intrinsic*) ja absoluuttiselle (*absolute*) eksistenssille. Jotta objekti tai sen ominaisuus ei olisi tyhjä, sillä olisi oltava itsenäinen, sisäinen ja absoluuttinen eksistenssi. Tällainen objekti olisi riippumaton kaikista ehdoista, ja sillä olisi relaatioistaan riippumaton identiteetti. Kokemuksesta ei ole löydettävissä itseyttä tai mitään muutakaan, mikä täyttäisi nämä ehdot. (emt., 223–224)

TEM ei lopeta itsettömyyden käsittelyä vain itsettömyyden toteamiseen. Kirjoittajat jatkavat asian käsittelyä kumoamalla mahdollisia vastaväitteitä ja pohtimalla itsettömyyden hyväksymisen seurauksia seuraavaan tapaan. Kuinka kokemuksessa ja elämässä voi olla koherenssia, jos itseyttä ei ole? Tai kuinka voi olla koherenssia ja jatkuvuutta, jos jokainen kokemushetki on seuraavaan nähden potentiaalisesti radikaalin

erilainen, eikä mikään pysyvä itseys yhdistä näitä? Vastausta haetaan buddhalaisesta peruselementtianalyysistä (*basic element analysis*) (emt., 117–122). Analyysin mukaan kutakin kokemushetkeä pidetään redusoimattomana yksikkönä. Analyysi muistuttaa Husserlin fenomenologiaa siltä osin, että siinä oletetaan, että elämismaailma voidaan analyysillä jakaa pienempiin rakenneosasiin. Peruselementtianalyysin mukaan kokemuksen pienimmilläkään rakenneosilla ei ole ontologista statusta siinä mielessä, että niiden olemassaolo olisi yllä esitetyssä mielessä substantiaalista (itsenäistä) (emt., 118). Lisäksi analyysin mukaan kokemuksen rakenneosat emergoivat joksikin, jota nimitetään termillä *kokonaistietoisuus*⁹ (*primary mind*). Tämä kokonaistietoisuus yhdistää kokemuksen rakenneosat kokonaisuudeksi samoin, kuin käsi muodostuu sormista ja kämmenestä (emt., 119). Tämä analyysi selittää kirjoittajien mukaan tietoisuuden kausaalisen koherenssin ja jatkuvuuden, ilman tukeutumista postuloituun itseyteen tai muihin ontologisiin postulaatteihin (emt., 122). Mielestäni tämä kokemuksen koherenssin selitysyritys on aiheellinen, sillä aiemmin TEM:issä on esitetty, että yhtäältä kokemus on sarjallista, radikaalisti muuttuvaa ja vailla todellista jatkuvuutta (emt., 67–69) mutta toisaalta hetkittäiset kokemukset vaikuttavat kausaalisesti toisiinsa ja muodostavat kehämäisen, toistuvan rakenteen (emt., 116). Itsestäni vaikuttaa siltä, että käsite kokonaistietoisuus on itsessään postulaatti, joka selittää mielen kausaalisen jatkuvuuden ilman itseyden käsitettä. Esitetyn kuvauksen perusteella kokonaistietoisuus muistuttaa Zahavin esittelemää kantaa, jossa itseys on kokemusvirran yhdistävä rakenne. Kyse on nähdäkseni lähinnä siitä, että ensimmäiset enaktivistit eivät tahdo kutsua tätä yhdistävää ja jatkuvuuden takaavaa tekijää itseudeksi.

Mainittakoon tässä yhteydessä, että TEM:issä ei juuri käsitellä itseyden sosiaalisia ja ympäristöllisiä syntymekanismia. Voitaisiin kysyä, kuinka itsettömyys edes voisi realisoitua käytännön elämässä, kun elämme yhteisössä, jossa muut ihmiset pitävät meitä tietynä henkilönä, ympäristössämme moni asia viittaa meihin henkilönä ja kehossamme päivittäinen jatkuvuus lienee selkeämpi piirre kuin muutos. Mitä siis merkitsisi itsettömyys ja kokemuksen fragmentaarisuus kaiken ympäristön takaaman jatkuvuuden keskellä? Ja vaikka kaiken tämän keskellä itsettömyys hyväksyttäisiinkin, niin mitä seuraamuksia sillä olisi yksilön elämälle tai henkilöiden välisiin suhteisiin? Mitä esimerkiksi tarkoittaisi, jos toisia ihmisiä ei pidettäisi enää itseytenä? Palaan itsettömyyden ympäristöllisiin ja sosiaalisiin piirteisiin myöhemmin alaluvussa 3.6 Itseyden solipsismi ja intersubjektiivisuus.

⁹ Tässä yhteydessä käsite *kokonaistietoisuus* on oma suomennokseni käsitteelle *primary mind*, joka on synonyymi tietoisuudelle (*consciousness*) (Varela et al. 1991, 118).

Ensimmäisten enaktivistien mukaan länsimainen tiede ja filosofia on niin tottunut käsitykseen itseystään, että itseysten epäily voi johtaa yllättäviin ja ei-toivottuihin päätelmiin.¹⁰ Ei ole toivottavaa, että esimerkiksi kognitiotiede, kerran oivallettuaan itsettömyyden, seuraisi Humen jalanjälkiä ja jättäisi ajatuksen kehittelyn sikseen, koska ei osaa sovittaa sitä oikeaan ihmiskokemukseen (Varela et al. 1991, 129–130). Kirjoittajien mukaan länsimaissa on toki käsitelty itsettömyyttä tai laajemmin ontologista perustattomuutta, esimerkiksi Nietzschen ja Heideggerin toimesta. Perustattomuudella tarkoitetaan tässä näkemystä, joka ei etsi metafyyssistä perustaa eikä hae tukea logiikan tai etiikan rakenteista (emt., 229–230). Mutta vaikka länsimaissa hyväksyttäisiinkin perustattomuus laajemmin ja itsettömyys erityisesti, niin siitä saatetaan kirjoittajien mukaan tehdä ei-toivottuja tai liian pitkälle meneviä johtopäätöksiä. Eräs perustattomuudesta mahdollisesti tehtävä virhepäätelmä on perustattomuuden pitäminen olemattomuutena: jos ei ole vankkaa perustaa, ei ole mitään. Kirjoittajat huomauttavat, että tämä on eräänlaista ontologista nihilismia (Varela et al. 1991, 239). Nihilismiin voidaan päätyä, kun enaktivistinen kognitiotiede ja mielen fenomenaalinen tutkimus kumoavat objektivistiset (niivit) käsitykset itseystään ja samalla käsitykset ulkomaailman ennalta annetusta objektiluonteesta. Kun objektiivinen itseys (objektivismi) kumoutuu, niin tilalle tulee itseysten objektiivinen olemattomuus (nihilismi). Nihilismi on siis edelleen objektivismia, sillä objektien puuttuessa olemattomuus itsessään saa objektiluonteen (*objectivist abyss*) (Varela et al. 1991, 240). Objektivismia ja nihilismia yhdistää mielen taipumus takertua pysyvään perustaan.

Ensimmäiset enaktivistit siis toteavat, että arkinen, pysyvä ja muuttumaton itseyskokemus on illuusio, todellisuudessa mieli on tyhjä itseystään. Entä kuinka myöhemmät enaktivistit suhtautuvat itseysteen? Onko itseysttä, ja jos on niin kuinka?

Thompsonin (2010) myöhempi näkökulma itseysteen on biologinen ja perustuu autopoieettisen systeemin malliin (esitetty yllä alaluvussa 2.2. Autopoieettisen enaktivismin pääteemat). Itseys on autopoieettisen järjestelmän ominaisuus, ja jokainen elollinen olento on autopoieettinen kokonaisuus (isompien kokonaisuuksien ollessa rakentuneita pienemmistä autopoieettisista osista, kuten soluista). Siispä biologinen elämä on joukko eri tasoilla toteutuvia, erilaisia itseystsiä, tai ”itsettömien itseystsien verkosto” (*meshwork of selfless selves*) (emt., 49). Thompsonilla itseysten määritelmä

¹⁰ Toki TEM:in mukaan länsimainen ajattelu on todennut itseysten fragmentaarisen luonteen silloin, kun se on suuntautunut itseysten ongelmaan (Varela et al. 1991, xvii). Mutta itseysten ongelman ilmetessä sitä ei ole kohdattu, eli ei ole vakavasti kysytty, mitä itsettömyydestä seuraa esimerkiksi eksistentiaalisessa mielessä (emt., 60). Tämän takia käsitys itseystään ei ole juurikaan horjunut.

on siis sidoksissa autopoieettisen systeemin kuvaukseen, jossa keskeisiä käsitteitä ovat autonomisuus eli omalakisuus ja autopoieesi eli itsensä luominen ja säilyttäminen muuttuvassa ympäristössä. Thompson ei siis etsi itseyden määritelmää mielestä tai kokemuksesta (esimerkiksi siten, että itseys olisi kokemusvirtaa yhdistävä rakenne), vaan hän antaa sille ulkopuolisen tarkkailijan määritelmän:

[I]t is legitimate to invoke the notion of "self" [when] the dynamics of the system is characterized by an invariant topological pattern that is recursively produced by the system and that defines an outside to which the system is actively and normatively related. (Thompson 2010, 260).

Thompson siis toteaa, että itseyttä on olemassa yllä olevan määritelmän mukaisesti. Esitetty itseyden määritelmä on sikäli kattava, että se sisältää myös enaktivistien käyttämän ns. minimiesimerkin itseydestä, bakteerin. Toisaalta, jos sekä bakteeri että ihminen ovat itseyksiä, on niillä oletettavasti joitain eroavaisuuksiakin. Missä kaikissa muodoissa itseys voi siis ilmetä? Käsittelen tätä kysymystä tuonnempana alaluvussa 3.6 Itseyden tasot ja erilaiset itseydet.

Myöhemmin Thompson (2014) paneutuu itseyden ongelmaan erityisesti ihmiskokemuksessa. Yllä mainittu *Mind in Life* (2010) taas keskittyy biologian ja mielenfilosofian yhdistämiseen, jolloin ihmiskokemuksen tarkempi käsittely jää vähäiseksi. Thompsonin *Waking, Dreaming, Being* (2014) jatkaa ensimmäisten enaktivistien kritiikkiä neurotieteen nihilististä kantaa vastaan, jonka mukaan itseys on vain illuusio. Hän kutsuu vastustamaansa kantaa neuronihilismiksi ja esittää vaihtoehdoksi enaktivistisen itseyskannan, jossa itseyttä pidetään konstruktiona, mutta ei illusiona (emt., xxxix). Toki myös ensimmäiset enaktivistit kutsuvat itseyttä illuusioksi, koska itseyttä (pysyvää ja muuttumatonta), johon arkinen itsetietoisuus viittaa, ei ole olemassa. Thompson kuitenkin huomauttaa, että itsetietoisuudella on jonkinlainen ontologinen status, vaikka mitään itseyttä ei olisikaan. Hänen mukaansa minimaalinen itsetietoisuus tarkoittaa sitä kokemuksen piirrettä, että tietoisuus on *minun* tietoisuuttani, vaikka erillistä itseyttä tai minuutta ei olisikaan (emt., 63). Käsite *minä* on merkityksellinen, mutta sen merkitys ei synny onnistuneesta viittaussuhteesta itsenäisesti olemassa olevaan itseyteen. Lisäksi itseyden olemattomuudesta ei Thompsonin mukaan seuraa persoonan, agentin tai subjektin olemattomuutta (emt., 322). Thompson siis erottaa käsitteellisesti itseyden erilleen persoonasta, agentista ja

subjektista, vaikka yleensä näiden käsitteiden merkitykset ovat omasta mielestäni ainakin osittain päällekkäiset. Kuinka tämä erottelu on mahdollinen?

Thompsonin mukaan itseys ei ilmene arkisessa kokemuksessa todellisena oliona (*substantial entity*), vaan kokemuksen subjektina ja toiminnan agenttina, joka on ympäristönsä synnyttämä prosessi (emt., 323). Kuitenkin jokapäiväinen tottumus saa subjektiuden ja agenttiuden näyttämään pysyvältä sisäiseltä itseydeltä, aivan kuin uni tai taikatemppu luovat todellisen kokemuksellisen ilmiön, jonka kohde ei kuitenkaan ole itsenäisesti olemassa (emt., 324). Thompson tarkentaa, että itseys-kokemuksemme ei viittaa mihinkään erilliseen itseyteen, vaan itseyden kokemus syntyy kognitiomme sensorimotorisesta luonteesta:

[T]he sensorimotor cycle is self-specifying not in the sense that it points to a self that is separate from perception and action, but rather in the sense that it enacts a self that is no different from the process of perceiving and acting. (Thompson 2014, 334)

Persoonaa, agenttiutta ja subjektiutta ovat siis kokemuksemme piirteitä, jotka voidaan selittää ilman viittausta erilliseen itseyteen.

Thompson palaa buddhalaiseen ajatukseen kokemuksen osatekijöistä toteamalla, että itseyttä ei voi kuvailla ilman viittausta näihin osatekijöihin (havainto, arvottaminen, luokittelu, pyrkimys, suuntautuminen). Kuten aiemmassa luvussa olen maininnut, TEM:ssä Varela, Thompson ja Rosch (1991) totesivat, että kokemuksen osatekijät ovat tyhjiä itseydestä. Tuolloin he kuitenkin tarkoittivat itseydellä pysyvää ja muuttumatonta itseyttä ja totesivat, ettei sellaista löydy. Myöhemmin Thompson (2014) tarkoittaa, että itseys heikommassa muodossaan (pysymättömänä ja muuttuvana) voidaan ymmärtää vain aistien, havainnon ja muiden psykologisten prosessien tuottamaksi mentaaliseksi projektioksi. Mutta millaisen ontologisen kannan Thompson oikeastaan ottaa luonnehtiessaan itseyttä mentaaliseksi projektioksi? Hän vertaa itseyttä peilikuvaan. Peilikuva on todellinen ilmiö, joka vaatii toteutuakseen peilin, heijastettavan kohteen ja havaitsijan. Peiliin heijastuva kohde ei sijaitse itsenäisesti peilissä, mutta vaikutelma on todellinen. Samoin itseyden vaikutelma on todellinen, vaikka itseys ei ole olemassa riippumattomana mielen osatekijöistä. Thompsonin mukaan hänen kantansa itseyteen ei kuitenkaan ole illusionistinen tai nihilistinen. Illusionismia tai nihilismia olisi sanoa, että mitään itseyttä ei ole, on vain harhakuva. Thompsonin mukaan itseys (kuten peilikuva) ei ole subjektiivinen harha vaan todellinen ilmiö, joka toteutuu tiettyjen ehtojen täytyessä (emt., 363–365).

Yllä esitetty peilikuvavertaus saattaa herättää kysymyksen siitä, onko Thompsonin luonnehtima mentaaliprojektio-itseys vain epifenomeeni. Peilikuvallahan ei ole mahdollisuutta vaikuttaa niihin tekijöihin, jotka peilikuvan synnyttivät. Siis onko peilikuva-itseys vain mielen sivutuote, jolla ei ole kausaalista vaikutussuhdetta mieli-keho- kokonaisuuteen, joka tämän sivutuotteen synnytti? Se olisi yllättävä kanta Thompsonilta, sillä omasta mielestäni käsitys itseystä ei-kausaalisen mielen sivutuotteena ei ole yhteen sovitettavissa enaktivismin kanssa. Aktiivinen ja kausaalinen itseys sisältyy jo autopoieettisen enaktivismin minimiluonnehdintaan organismista, joka on autonominen (omalakinen) ja autopoieettinen (itseään luova). Toisin sanoen jo se seikka, että mikä tahansa elollinen organismi on olemassa, todistaa sen itseystä, eli omalakisesta toiminnasta ja itsensä luovasta aineenvaihdunnasta. Mainitsemani epifenomeeni-vaikutelma syntyy kuitenkin vain peilikuva-analogian rajoitteista. Thompson ei suinkaan pidä itseyttä passiivisena mielen sivutuotteena. Hän ilmaisee uudella tavalla autopoieesin ajatuksen kirjoittaessaan, että itseys ei ole asia tai olio, vaan prosessi: itseytymisen ”I-ing” tai itsensä tekemisen ”I-making” prosessi. Tämä prosessi toteutuu biologisella, psykologisella ja sosiaalisella tasolla (emt., 325). Enaktivistinen itseys ei siis missään nimessä ole sivutuote tai kontingentti piirre mielessä tai biologisessa elämässä.

Myös Maiese (2016) kannattaa keskitietä itseyden realististen ja irrealististen kantojen välillä. Itseys on hänen mukaansa vähemmän kuin itsenäisesti olemassa oleva olio, ja enemmän kuin illuusio tai harha. Maiese nimittää omaa kantaansa empiiriseksi realismiksi, ja sen mukaan sekä itseyden kokemus että itseys itsessään ovat todellisia, pohjimmiltaan kehollisia ja biologisia ilmiöitä (emt., 49). Maiese kuvaa itseyden ontologista statusta kutsumalla itseyttä elollisen olennon dynaamiseksi rakenteeksi. Itseys on se ajallisesti jatkuva ja muuttuva muoto, jossa elämän prosessi toteutuu. Itseys on siis kirjaimellisesti se muoto, jonka elämä ottaa, toisin sanoen elämän muoto: ”a life form, or a form of life.” (emt., 51). Tällainen itseyden olemassaolon status on Maiesen mukaan metafysisesti ja empiirisesti todellinen, mutta ei ”todella todellinen” siinä mielessä kuin noumenaaliset realistit väittävät. Maiesen kiistämä itseyden noumenaalinen olemassaolo tarkoittaisi, että itseys olisi olemassa erillisenä, itsenäisenä ja transsendenttina (eli tavoittamattomana).

Vaikka Maiese kuvaa muiden enaktivistien tavoin itseyttä ontologisesti heikoksi, hän silti korostaa sen välttämättömyyttä ja perustavuutta. Itseys ei ole ”hyödyllistä fiktiota”, vaan elollisen olennon mielen välttämätön rakenneosaa (emt., 51).

Oman käsitykseni mukaan enaktivismin autopoieettinen malli sitoo jo määritelmänsä mukaan itseyden osaksi elämää: itseys on se tapa, jolla elämä toteuttaa itseään. Tämä saattaa vaikuttaa hieman tautologiselta tai epäkiinnostavalta, sillä se koskee enemmän itseyden määritelmää (joka on tässä vaiheessa jo moneen kertaan eri muodoissa ilmaistu) kuin empiiristä havaintoa itseyden välttämättömyydestä. Siksi Maiesen esimerkit itseyttä häiritsevistä psykopatologioista ovatkin kiinnostavia osoituksia siitä, kuinka itseyden kokemus on välttämätön osa myös arkista ihmiskokemusta. Esimerkiksi häiriöt omistajuuden (minun kehoni) ja toimijuuden (voin vaikuttaa kehooni ja sitä kautta ympäristööni) kokemuksessa voivat radikaalisti muuttaa koettua itseyttä.

Maiese mainitsee esimerkin asentoaistinsa menettäneestä Ian Watermanista (Meijsing 2000), jonka itsetietoisuus heikkeni asentoaistin menetyksen jälkeen, sillä hänen suhteensa omaan kehoonsa muuttui radikaalisti. Pelkkä näköaisti ei pysty ylläpitämään sitä intiimiä ja sisäistä kehokokemusta, jonka asentoaisti luo (Maiese 2016, 77–78). Vaikka tällaiset empiiriset esimerkit asentoaistin häiriöistä sekä muutokset agenttiudessa ja kehon omistajuudessa muuttavatkin itseyttä, eivät nuo piirteet Maiesen mukaan ole perimmäisiä itseyden takiajia. Itseyden tunne on vaarassa kadota vasta, kun emotionaalinen välittämis- ja itsesäilytystuntemus (*conative-affective dimension*) puuttuu¹¹ (emt., 82). Esimerkiksi skitsofreniassa henkilön käsitys merkityksistä ja relevansseista hämärtyy. Maiesen mukaan affektiivinen näkökulma (*affective framing*) on välttämätön taustaehto, kun kognitio suuntautuu ympäröivään maailmaan.

Affektiivisuus suuntaa huomiota ja toimintaa, sekä antaa asioille merkityksiä. Ilman merkityksiä ja halua itsesäilytykseen ei kognitiolla ole mitään syytä suuntautua ulkomaailmaan. Tämä sopii hyvin yhteen autopoieettisen mallin kanssa, jossa itseyden suhde ympäristöön (*sense-making*) rakentuu juuri valenssien varaan. Skitsofreenikot, joilta puuttuu tällainen affektiivinen kartta, menettävät kosketuksen sosiaaliseen todellisuuteen, kokevat tilanne- ja kontekstitajun puutetta sekä irrallisuutta. Toisten ihmisten toimet ja ilmaisut tulevat käsittämättömiksi tai merkityksettömiksi. Samalla esiintyy kehosta vieraantumisen tunnetta, jolloin keholliset kokemukset eivät tunnu merkityksellisiltä tai edes omilta. Kokemuksessa voi ilmetä tunnetiloja, kehollisia kokemuksia tai ajatuksia, jotka eivät tunnu omilta. Maiesen mukaan vasta yllä mainitut affektiivisuuden häiriöt voivat särkeä sensorimotorisen subjektiivisuuden. Pelkät motoriikkaan tai havaintokykyyn liittyvät häiriöt eivät vielä vaaranna itseyttä, vaikka ne

¹¹ Maiesen itsesäilytyspyrkimystä kuvaava termi *conative-affective* on suoraa perua Spinozan *conatus*-muotoilusta, jonka esittelin johdantoluvussa. Spinozan mukaan olemassaolopyrkimys on elollisen itseyden olemisen tapa.

voivatkin sitä muuttaa (emt., 152). Kiinnostavasti sosiaalisuus ja intersubjektiivisuus voivat tuntua varsinaiselta uhkalta skitsofreenikoille. Maiesen mukaan skitsofreenikon oma ”laimea” affektiivisuus saattaa tuntua uhatulta kanssaihminen voimakkaampien affektien rinnalla. Jotkut skitsofreenikot raportoivat, että toisten affektiivisuus ja näkemykset voivat vaikuttaa heihin, jopa kahlita heitä. Osa jopa ilmaisee pelkäävänsä, että toisen persoonan läsnäolo voi vallata heidän itseytensä tai pyyhkiä sen pois. Maiesen mukaan juuri affektiivisen merkityskartan puuttuminen johtaa siihen pelottavaan tuntemukseen, että itseys menettää otteen maailmasta (emt., 153–154).

Yllä esitelty psykopatologioiden empiirinen tutkimus on siis tärkeä lisä enaktivistien itseyden luonnehdintaan. Nimittäin autopoieettinen kognition malli olisi käsittääkseni mahdollista ymmärtää ainoastaan biologisen tason kuvauksena, ilman että tuo kuvaus koskisi mieltä tai kokemusta. Toisin sanoen olisi uskoakseni mahdollista väittää, että biologinen organismi pyrkii itsesäilytykseen (kuten autopoieettinen malli kuvaa), mutta fenomenaalinen kokemus ei rakennu tällaisen itseyden tai itsesäilytysintressin ympärille. Vaikka Varela oli jo aiemmin mukana kehittämässä autopoieesin käsitettä (Maturana & Varela 1980), olivat hän ja muut enaktivismin kehittäjät (Varela et al. 1991) sitä mieltä, että olisi toivottavaa päästä eroon mielen piirteistä, jotka synnyttävät itseyden illuusiota. Maiese (2016, 89–90) mainitseekin kriittiseen sävyyn ensimmäisten enaktivistien pyrkimyksen päästä eroon mielen egoon tarttuvista piirteistä. Miksi koettu itseys olisi vähemmän totta tai vähemmän tärkeää, jos se kerran on biologisella tasolla ehdottoman välttämätön piirre? Jos mielellä ja biologisella elämällä on vahva jatkuvuus, kuten Thompson (2010) Hans Jonasia seuraillen esittää, niin eikö itseyden pitäisi ilmetä paitsi biologian, myös kokemuksen tasolla?

Kuten edellä olen esitellyt enaktivistien metodologisia kantoja, he selvästi kiistävät itseyden transsendentit tai täysin kokemuksen tavoittamattomat olemistavat. Enaktivismiin ei uskoakseni sopisi sellainen kanta, että itseys on kokemukselle tavoittamaton, tai että koettu itseys olisi vain biologisen itseyden yhdentekevä sivutuote eli epifenomeeni. Juuri tähän kysymykseen saamme selkoa Maieselta, joka osoittaa että itseys on paitsi biologisella tasolla, myös ihmiskokemuksessa välttämätön piirre. Ihminen, jonka itseyskokemus on vakavasti häiriintynyt, on meidän terminologiamme mukaan sairas. Hän saattaa kärsiä tilastaan ja hänen toimintansa vaikeutuu. Ei liene täysin virheellistä ilmaista asiaa seuraavasti: Samoin kuin organismi, joka lakkaa olemasta itseys, hajoaa osaksi ympäristöään, niin myös ihmiskokemus, jota affektiivinen itseys ei enää jäsennä, hajoaa vieraaksi, tuntemattomaksi ja pelottavaksi.

Kiinnostavasti Varela on aiemmin korostanut, että kognition ja ympäristön keskinäisriippuvuus on tärkeä osoitus enaktivismiin puolesta ja kognitivismia vastaan:

[T]he organism cannot live without this constant coupling and the constantly emerging regularities; without the possibility of coupled activity the system would become a mere solipsistic ghost. (Varela 1992, 12)

Kognitio on siis itseyden ja maailman välinen suhde, ei mielen sisäinen valmius, joka voidaan kytkeä maailmasta irti ja takaisin. Ajatus solipsistisesta aaveesta tuntuu kuvaavan hyvin skitsofreniasta kärsivää henkilöä, jolla affektiivisuuden puute katkaisee merkityksellisen yhteyden ulkomaailmaan.

Yhteenvedona voisi todeta, että ensimmäisten enaktivistien kanta itseystä illuusiona ei enää myöhemmin saanut kannatusta. Itsettömien itsejen verkosto (Thompson 2010) ja mentaaliprojektio (Thompson 2014) ovat ainakin jossain määrin vahvempia ontologisia kantoja kuin pelkkä illuusio. Lopulta Maiese (2016) vielä alleviivaa koetun itseyden tärkeyttä kutsumalla sitä elollisen olennon mielen välttämättömäksi rakenneosaksi. Itseyskokemus on välttämätön osa tervettä mieltä. Koettu itseys ei siis ole yhdentekevää eikä siitä kannata hankkiutua eroon, kuten ensimmäiset enaktivistit ehdottivat.

3.4 Ovatko itseys ja kokemus erottamattomat tai koekstensiiiviset?

Voiko ilmetä kokemusta, joka ei kuulu itseydelle? Entä voiko itseys olla osittain tai kokonaan kokemuksen tavoittamattomissa?

Ensimmäiset enaktivistit (TEM) kiinnittivät huomiota ongelmiin, joita kognitivismi asettaa itseyden filosofiselle kuvaukselle. Enaktivistien mukaan kognitivismi jakaa mielen yhtäältä ei-tietoiseksi ”alatasolla” prosessoivaksi kognitioksi, ja toisaalta ”pintatason” tietoisuudeksi. Jos kognitio todella on suurelta osin tiedostamatonta, ja jos se ei tarvitse toimiakseen tietoisuutta, niin mihin itseys sijoittuu tällä rajalinjalla? Onko itseys vain pintatason kokemusta vai osa syvemmän tason kognitiota? (emt., 50–51).

Enaktivismiin näkökulmasta itseyden lokerointi pelkästään tietoiseen tai tiedostamattomaan mielen osaan ei näytä hyväksyttävältä ratkaisulta. Seuraavaksi esitän huomioita, joita enaktivistit ovat tehneet itseyden ja tietoisuuden kokemuksen suhteesta.

Ensimmäiset enaktivistit pyrkivät yhdistämään itseyden teoreettiset mallit koettuun itseyteen. Heillä siis oli metodologinen vakaumus, että koetulla itseydellä ja analyttisesti tutkitulla itseydellä on oltava vertailtavuutta tai yhteismitallisuutta (Varela et al. 1991, 60). Ensimmäisten enaktivistien mukaan kokemus on tyhjä itseystään. Kokemusta olisi kuvattava ilman omistajuutta, tähän tapaan: ”halua ilmenee” tai ”inhoa ilmenee”. Tällaisessa kuvauksessa ei viitata itseyteen tai omistajuuteen, kuten ”minä haluan” tai ”minä inhoan”. Mutta on hyvä muistaa, että itseys, jonka TEM:in kirjoittajat kiistävät, on pysyvä ja muuttumaton itseys. Mutta kysymys voidaan esittää myös toisella tavalla, eli vaikka kuten Zahavi esittää. Eli onko kaikki kokemus ”for me” tai onko kaikki kokemus jäsentynyt subjektinäkökulman ympärille. Yllä esitetty enaktivistien muotoilu ”kokemusta ilmenee” näyttäisi kiistävän kokemuksen subjektiluonteen. Olisiko siis oikein sanoa, että TEM:in kirjoittajat kiistävät kokemuksen itselle-olemisen (*for-me-ness*)? Omasta mielestäni heidän analyysinsä kokemuksen osatekijöistä muistuttaa oikeastaan Zahavin esittämää kantaa, joka on fenomenologien keskuudessa suosittu, ja jonka mukaan kaikki kokemus jäsentyy suhteessa itseyteen ”for me”, ja jossa itseys voidaan ymmärtää kokemusvirtaa jäsentävänä rakenteena, ei mielen sisäisenä erillisenä oliona. Ensimmäiset enaktivistit muotoilevatkin asian niin, ettei ole kokemuksesta erillistä kokemusten kokijaa (itseyttä), vaan itseys on oikeastaan sitä, että on yhtä kokemustensa kanssa (Varela et al. 1991, 26). Tulkitsen yllä sanottua siten, että ensimmäiset enaktivistit kiistivät ylemmän tason teorian itseystään (HOT) toteamalla, ettei itseys ole jokin erillinen olio, jonka eteen kokemus tulee koettavaksi (*for-me-ness*). Sen sijaan itseys on osa jatkuvasti muuttuvaa kokemusta.

Thompsonin (2010) myöhempi biologis-mielenfilosofinen hanke tuo uuden näkökulman itseyden ja kokemuksen suhteeseen. Jos kaikki elolliset oliot ovat muodoltaan autopoieettisia itseyksiä, ja jos kaikki itseys on koettua, niin onko elämän kaikkein ensimmäisillä ja kaikkein primitiivisimmillä itseys-muodoilla (kuten bakteerilla) myös kokemus? Vai onko bakteerin itseys ”pimeää”, vailla tietoista kokemusta? Thompson vaikuttaa kritisoivan Jonasin (1966) kantaa, jonka mukaan sisäinen kokemus (*inwardness*) syntyi maailmaan ensimmäisen elollisen olennon myötä, kaikkein primitiivisimmällä elämän tasolla (Thompson 2010, 161–162). Jonasin mukaan tämä kaikkein varhaisimman elollisen olennon sisäinen kokemus on tietoisuutta oman jatkumisen itseintressistä. Thompson taas tulkitsee, että tämä itsesäilytyksen intressi (joka Jonasilla kytkeytyy Spinozan *conatus*-käsitteeseen) ei vaadi tietoisuutta tai itsetietoisuutta. Thompsonin mukaan primitiiviset elolliset olennot eivät tietoisesti tiedä

pyrkivänsä itsesäilytykseen, ne eivät ole päättäneet yksilöllisinä itseyksinä ryhtyä yhtään mihinkään (emt., 162, 456: viite 15).

Oma näkemykseni on, että kysymys minimitason itseyden tietoisuudesta on haastava kysymys enaktivismille. Ensinnäkin minimitason itseyden tietoisuudelle voidaan asettaa toisistaan poikkeavia määritelmiä ja vaatimuksia. Esimerkiksi Jonasin mukaan (Jonas 1966, 84) tuntoisuus, vastaanottavaisuus, kyky vastata ärsykkeisiin ja kyky pyrkimiseen ovat kaikki eri nimityksiä sisäisesti koetulle itseudelle. Toisaalta Thompsonin mukaan tällaiset ominaisuudet vaikkapa solutason itseydessä eivät vielä takaa fenomenaalista itseyttä tai ensimmäisen persoonan näkökulmaa (Thompson 2010, 162). Mielestäni tässä kysymyksessä enaktivismi kohtaa metodologisen haasteen, sillä enaktivismille tärkeä fenomenologian ja introspektion metodi ei anna meille pääsyä solutason kokemukseen, eikä luonnossa ilmenevää kokemusta voi havaita mittalaitteilla (ei ole piippaavaa kokemismittaria). Käsittelen erilaisia tai eri tason itseyksiä alla alaluvussa 3.6 Itseyden tasot ja erilaiset itseydet. Tahdon vielä mainita tässä yhteydessä, että ajatus kokemuksen ulkopuoleisesta biologisesti toteutuvasta itsestä voi johtaa ajatukseen, että esimerkiksi ihmisen itseys toteutuu myös ei-tietoisilla tasoilla. Thompson kannattaa Damasion (2003, 79) esittämää näkemystä, jonka mukaan primitiivinen biologinen itseys ei ole päättänyt säilyttää itseään, se ei tiedä mitä varten se toimii kuten toimii: ”They do not know the problem they are trying to solve.” (Thompson 2010, 456). Eikö siis olisi mahdollista, että ihmisessäkin itseys toteutuu ”pimeässä”, soluissa ja elimistössä, tietoisuutemme ulkopuolella?

Yllä esitetyllä tarkoitan sitä, että jos itseys määritellään lähinnä fenomenologisesti, vaikkapa subjektinäkökulman strukturoimaksi kokemusvirraksi, niin itseys ja kokemus ovat jo määritelmänsä mukaan yhtenevät eli koekstensiiiviset: ei ole itselle kuulumatonta kokemusta, eikä ole kokemuksen tavoittamatonta itseyttä. Mutta kun itseys saa biologisen määritelmän, kuten vaikkapa autopoieettinen malli, niin on kysyttävä, ulottuuko kokemus kaikkiin tällaisiin biologisiin järjestelmiin ja niiden sisäisiin prosesseihin. Näin enaktivismissä aukeaa mahdollisuus kannalle, jonka mukaan on ei-koettua biologisesti toteutuvaa itseyttä. Thompson (2010, 162) ilmaisee selkeästi, ettei minimaalisessa autopoieettisessa itseydessä ilmene fenomenaalista itseyttä, subjektiutta tai esireflektiivistä itsetietoisuutta. Thompson uskoo, että koettu itseys edellyttää olennolta hermojärjestelmää, vaikka myöntää että tietomme hermojärjestelmän ja itseyden yhteydestä on vielä puutteellista. Thompsonin kanta vaikuttaa siis olevan, että kaikki itseydet joihin ei kuulu hermojärjestelmää, toteutuvat kokemuksellisesti ”pimeinä”.

Thompsonin myöhemmän kannan mukaan itseys ei ole kokemuksen ulkopuolella, piilossa aivoissa tai aineettomassa todellisuudessa (Thompson 2014, xxxi). Itseys on kokemuksen kaikkein läheisin piirre ja tekee kaiken muun koettavaksi, itseys ”valaisee” muun kokemuksen (emt., 3). Thompsonin mukaan itseys on siis itsensä-valaiseva (*self-illumination*) eikä toisen valaisema (*other-illumination*). Tässä yhteydessä valo ja valaistu tarkoittaa samaa kuin koettu, siis fenomenalisesti ”ei-pimeä”. Thompsonin mukaan jokainen tietoinen kokemus ilmenee sille (kokemukselle) itselleen, toisin sanoen kokemus on aina itsetietoista. Toinen vaihtoehto jonka mukaan tietoisesta kokemuksen täytyy tulla vielä erikseen havaituksi jonkun sisäisen havaitsijan toimesta ollakseen tietoinen, ei Thompsonin mukaan ole uskottava. Thompson siis kiistää tässäkin yhteydessä HOT-teorian. Hän perustelee kantansa loputtoman regression argumentilla: ollakseen tietoinen, kokemuksen täytyy tulla tietoisesta kokemuksen havaitsemaksi, jonka taas täytyy tulla tietoisesta kokemuksen havaitsemaksi ja niin edelleen äärettömyyksiin. HOT-teoriaa ei Thompson mukaan voi pelastaa myöskään siten, että väistetään regressio sanomalla ylitason kognition olevan itsessään ei-tietoista. Jos ylemmän tason kognitio, joka havaitsee alun perin pimeän kokemuksen, ei ole itsessään tietoinen, jää yhä mysteeriksi se seikka, missä vaiheessa tietoisuus astuu mukaan kuvioon:

[H]ow could two states that are supposedly nonconscious in themselves — the second-level cognition and the first-level perception — come together and make one of them into a conscious state? (Thompson 2014, 17)

Thompson siis vaikuttaa olevan samoilla linjoilla Zahavin ja monien fenomenologien kanssa ilmaistessaan, että itseys on erottamaton osa kokemusta. Thompson siis tulkintani mukaan tulee tässä yhteydessä ainakin lähelle kantaa, jonka mukaan itseys ja kokemus ovat koekstensiiiviset.

Mutta kuinka Thompson (2014) luonnehtii minimaalisen autopoieettisen systeemin itseyyttä ja itseys-kokemusta? Kuten yllä esitin, aiemmin Thompson (2010) kiisti kokemuksen minimaaliselta itseydeltä. Nyt hän ilmaisee tuntevansa sympatiaa sitä ajatusta kohtaan, että kaikella solutason elämällä olisi jonkinasteinen tuntoisuus (*sentience*) (Thompson 2014, 336). Thompsonin mukaan solutason olennot havaitsevat ja erottelevat ympäristön piirteitä, suhtautuvat niihin haluavasti tai välttelevästi, sekä pyrkivät niitä kohti tai niistä pois (emt., 339). Mutta onko tällainen itseyyden toiminta tietoista? Thompson alleviivaa kysymyksen vaikeutta, eikä esitä ehdotonta kantaa,

mutta vaikuttaa hyväksyvän eräänlaisen keskitien: solutason itseydellä on tuntoisuus, mutta ei tietoisuutta tai kognitiivista pääsyä omaan tuntoisuuteensa (emt., 341).

Esittäisin tässä kohtaa mahdollisen haasteen, joka Thompsonin itseyskannasta voi nousta. Nimittäin fenomenaalisen itseyden kohdalla Thompson kiistää HOT-teorian ja kannattaa niin sanottua yhden tason mallia, jossa kokemus, tietoisuus ja itseys ovat käytännössä erottamattomat eli koekstensiiviset. Mutta autopoieettisen itseyden kohdalla hän hyväksyy tuntemiskykyisen mutta fenomenalisesti ”pimeän” itseyden. Thompsonin mukaan ”pimeä” itseys tulee tietoiseksi evolutiivisessa prosessissa vasta sitten, kun tietty fyysinen apparaatti tekee tietoisuuden mahdolliseksi: ”[Bacteria] have no physical apparatus to support this kind of cognitive awareness.” (Thompson 2014, 341). Tällä fyysisellä apparaatilla Thompson tarkoittaa kehittyntä hermojärjestelmää ja aivoja (emt., 333, 336). Aivot ovat siis se tekijä, joka yhdistää eri sensorimotorisen itseyden piirteet ja tekee niistä tietoisia: minun tuntoisuuteni (*sentience*), minun havaintoni (*sensory input*), minun toimintani (*motor output*). Thompson vaikuttaa siis esittävän, että jotta elollisen olennon tuntoisuus olisi ”minun tuntoisuuttani”, sillä on oltava aivot. Mielestäni tämä on ikään kuin biologinen HOT-malli, jossa aivot (2. tason kognitio) tuovat tietoisuuden keholliseen tuntoisuuteen (1. tason kognitio). Tämä vaikuttaa olevan ristiriidassa Thompsonin yhden tason itseyskannan kanssa. Thompson itsekin vetoaa selitykselliseen kuiluun toteamalla, ettei nykytiedon pohjalta voida varmasti selittää, missä vaiheessa tai kuinka tuntoisuus syntyy biologisissa systeemeissä (emt., 335).

Entä kuinka Maiese (2016) esittää itseyden ja kokemuksen välisen suhteen? Maiese kritisoi Varelan ja Thompsonin esittämiä kantoja, joiden mukaan kaikilla elollisilla olennoilla on subjektiivisuus tai itseys. Maiesen mukaan ollakseen itseys elollisen olennon on oltava riittävän monimutkainen kyetäkseen sensorimotoriseen koordinaatioon ja affektiivisten taipumusten muodostukseen (emt., 5–6). Maiesen mukaan vaikka minimaaliset elolliset olennot käyttäytyvätkin aivan kuin niillä olisi tietoisuus, niiltä puuttuu itsestään huolehtimisen näkökulma (*concerned point of view*) (emt., 27). Hänen mukaansa solu- ja bakteeritason mieli on vasta alkeis-kognitiivista (*proto-cognitive*), eikä ole vielä tietoisia. Maiese hyväksyy mielen ja elämän vahvan jatkuvuuden, mutta ei pidä elämää riittävänä, vaan välttämättömänä ehtona mielelle. Maiese kutsuu kantaansa, jonka mukaan kaikissa elollisissa on tietoisuuden esiaste, *pan-proto-psykismiksi* (emt., 28).

Käsittääkseni Maiesen kanta eroaa esimerkiksi Thompsonista siinä, että Maiese tarkoittaa itseydellä tuntevaa ja välittävää näkökulmaa (*a concerned point of*

view), kun taas Thompson (2010) hyväksyy fenomenalisesti ”pimeän” itseyden, joka ei tiedosta omaa elossaolopyrkimystään. Mielestäni Maiese siis määrittelee itseyden käsitteen siten, että itseys on väistämättä välittävää ja affektiivista, ja nuo itseyden välttämättömät piirteet ovat tiedostettuja ja fenomenalisesti koettuja.

Maiese erittelee sensorimotorisen subjektiuden fenomenalisen rakenteen viiteen osaan (emt., 9–12). Hänen mukaansa nämä piirteet ovat ihmiskokemuksen muuttumattomia rakenteita. Sensorimotorinen subjektiivisuus: 1) on tilallisesti juurtunut kehoon 2) koetaan aina ajan virtana (retentio – nykyhetki – protentio) 3) on egokeskeinen perspektiivi, joka mahdollistaa etäännyttävän objekti-näkökulman omaan kehoon, sen sijaan että keho olisi aina erottamattomasti osa subjektiutta 4) on välttämättä intentionaalista eli suuntautunutta 5) on itseintressistä kumpuavan affektiivisuuden läpäisemä (*conative affectivity*). Maiesen mukaan tämä viimeinen piirre eli kunkin olennon tuntema tarvitseminen (joko kuviteltu tarvitseminen tai kehon eri osista kumpuava) konstituoivat sen, ”mitä on olla tuo olento” (emt., 12).

Maieselle itseys ja kokemus liittyvät siis erottamattomasti yhteen, mutta samaistaako Maiese ne, pitääkö hän niitä koekstensiivisinä? Käsittäakseni Maiese samaistaa vahvasti itseyden, oman kehon ja koetut kokemukset. Yleensä nuo kolme kuuluvat yhteen. Toisinaan itsetietoisuus voi olla kokemuksessa selvästi läsnä, toisinaan taas hiljaista taustalle jäävää ja esirefleksiiivistä. Joskus itseyden raportoidaan kokonaan katoavan kokemuksesta, kuten meditaatiossa, intensiivisessä urheilusuorituksessa, kirjan lukemisessa. Maiesen mukaan tietoisessa kokemuksessa siis voi olla hetkiä, jolloin edes esireflektiivinen itsetietoisuus ei ole läsnä (emt., 65–66). Mutta itseyden kokemus ei voi irtautua havainnosta, tunteista, muistista, kuvittelusta ja muista kokemuksen piirteistä (emt., 73). Edellä sanottu koskee niin sanottuja terveitä mielentiloja, ja Maiesen mukaan itseyden ja kokemuksen suhde voi erkaantua vielä enemmän hänen käsittelemisensä psykopatologioissa, skitsofreniassa ja dissosiatiiivisessa identiteettihäiriössä (DID, monipersoonallisuushäiriö). Skitsofreenikot saattavat raportoida, kuinka keho ja kokemukset alkavat tuntua vierailta (emt., 143). Skitsofreenikon kokemusta on kuvattu ilmaisemalla, että heidän itseytensä ei ole kotona kehossa, eikä heidän kehonsa ole kotona maailmassa (emt., 179). Jos Maiesen kantaa itseyden ja kokemuksen suhteesta haluaisi visualisoida venn-diagrammilla, niin terveen ihmisen itseys ja kokemus muodostavat lähes samankokoiset ja lähes päällekkäiset ympyrädiagrammit. Skitsofreenikolla taas itseyden ympyrädiagrammi on pienentynyt, jolloin suuri osa kokemuksen ympyrädiagrammista jää itseyden alan ulkopuolelle.

Entä kuinka Maiese tulkitsee DID:n vaikutusta itseyteen? Hänen mukaansa monipersonallisuushäiriöisellä voidaan sanoa olevan monta persoonaa, mutta vain yksi itseys. Maiesen mukaan hänen keskeinen teesinsä itseyden kehollisuudesta tulisi uhatuksi, jos yhdessä kehossa olisi useampia itseyksiä. Maiese esittää jatkumon normaalista persoonasta masentuneen ja bipolaarisen persoonallisuuden kautta monipersonallisuushäiriöön: kaikissa näissä tapauksissa itseys on identtistä kehollisuuden kanssa, mutta mielialojen ja persoonallisuuden koherenssi heikkenee kun liikutan pois päin normaalista kohti toista ääripäätä, monipersonallisuushäiriötä. Maiesen mukaan itseys on siis fundamentaalisesti yksi tietty keho (biologiset tekijät), kun taas persoonallisuus toteutuu kehossa yhtenä (tai patologisissa tapauksissa useampana) psykologisten tekijöiden rakenteena (emt., 202).

Yhteenvetona voisi sanoa, että lähtökohtaisesti enaktivistit pitävät itseyttä ja kokemusta koekstensiivisinä samassa mielessä kuin fenomenologit, jotka pitävät itseyttä kokemusvirran rakenteena. Tämä perusvakaumus kohtaa kuitenkin kaksi haastetta, biologian haasteen ja poikkeuksellisten kokemustilojen haasteen

Koska enaktivismi on sitoutunut mielen ja elämän vahvan jatkuvuuden teesiin, heille voi olla ongelmallista ratkaista, onko kokemus läsnä myös minimaalisessa itseydessä. Jos kokemuksen katsotaan olevan läsnä minimaalisessa elollisessa itseydessä, niin on haastavaa esittää missä mielessä se on samankaltaista meidän kokemamme itseyden kanssa, sillä esimerkiksi solutason olennon biologinen rakenne poikkeaa omastamme valtavan paljon. Toisaalta, jos kokemus ei ole läsnä vielä minimaalisessa autopoieettisessa itseydessä, niin on hyvin haastavaa määrittää, missä evoluution vaiheessa ja minkä biologisten tekijöiden myötä kokemus ilmenee elämään.

Biologisten haasteiden lisäksi enaktivistit kohtaavat haasteet, jotka syntyvät arkisista fenomenologisista erityistapauksista kuten meditaatio, unitila, urheilusuoritus tai lukeminen (Thompson 2014) ja psykopatologioista kuten skitsofrenia ja monipersonallisuushäiriö (Maiese 2016). Näihin tapauksiin ei tunnu enää sopivan fenomenologien muotoilu, jonka mukaan itseys on osa kokemusvirtaa. Näihin erityistapauksiin ei myöskään näytä sopivan enaktivistien vakaumus, jonka mukaan itseys on erottamattomasti ankkuroitu kehoon. On siis toistaiseksi epäselvää, missä suhteessa enaktivistien mukaan itseyden ja kokemuksen venn-diagrammit osuvat toistensa päälle.

3.5 Itseyden pysyvyys muutoksessa

Identiteetin säilyminen muutoksen läpi, eli Theseuksen laivan paradoksi, on todellinen haaste itseyden filosofisille malleille. Itseys metafyyssisenä transsendenttina tai aineettomana sieluna voisi vielä välttyä muutoksen ongelmalta, mutta enaktivistien hahmottelema naturalistinen itseys (biologis–psykologis–fenomenaalinen prosessi) joutuu toden teolla kohtaamaan pysyvyys muutoksessa- ongelman.

Ensimmäisten enaktivistien mukaan (Varela et al. 1991, 71) itseys on illuusio, joka syntyy jokaisena kokemushetkenä uudelleen. He korostivat, että kokemusvirta ei ole sopiva kuvaus kokemuksen luonteesta, sillä heidän mukaansa hetkittäinen tietoisuuden muutos on hyvin suurta, epäjatkovaa ja sarjan tai ketjun omaista (*sequence*) (emt., 67–69). Itseys ei siis ole ajan yli ulottuvaa ja muuttuvaa, vaan hetkittäin uudesti syntyvä illuusio. Ensimmäisten enaktivistien puhe kokemuksen hetkittäisyydestä alleviivaa kokemuksen epäjatkovuutta ja radikaalia muutosta hetkestä toiseen. He välttävät tarkoituksella puhetta ajatuksen virrasta, koska virtametafora osoittaa heidän mielestään perusteetonta pysyvyyteen takertumista. Virtametafora olettaa, että kokemuksen hetkien välillä olisi aina jatkovuutta. Ensimmäisten enaktivistien kanta poikkeaa siis useiden fenomenologioiden kannasta (Zahavi 2005, 131–132).

TEM:in kirjoittajat pyrkivät perustelemaan, että itseys kokemusvirran osana tai kokemusvirran takana olevana ilmiönä on jo teoriassa mahdoton. Heidän mukaansa se seikka, että kokemuksen osatekijät ovat täynnä kokemusta, tarkoittaa samalla välttämättä sitä, että ne ovat tyhjiä itseystensä:

If there were a solid, really existing self, hidden in or behind the aggregates, its unchangeableness would prevent any experience from occurring; its static nature would make the constant arising and subsiding of experience come to a screeching halt. (It is not surprising, therefore, that techniques of meditation that presuppose the existence of such a self, proceed by closing off the senses and denying the world of experience.) But that circle of arising and decay of experience turns continuously, and it can do so only because it is empty of a self. (Varela et al. 1991, 80)

Käsittääkseni kirjoittajat esittävät tässä seuraavanlaisen kritiikin HOT-mallille: ylemmän tason vakaa ja ”todella oleva” kokemusta tarkkaileva itseys pysäyttäisi kokemusten jatkuvan muutoksen, synnyn ja häviämisen. Kokemus yksinkertaisesti lakkaisi ilmenemästä. Siis jos olisi pysyvyyttä (itseys), muutos lakkaisi ilmenemästä

(kokemus). Tämä on mielestäni yksi esimerkki siitä, kuinka yhden itseys-mallin kiistämisellä pyritään kiistämään itseyden olemassaolo yleensä (Zahavi 2005, 103). Yllä esitetty argumentti on vakuuttava vain jos sitoudutaan itseyden ehdottomaan muuttumattomuuteen. Kuten olen yllä maininnut, ensimmäiset enaktivistit keskittyivät taistelemaan pysyvän ja muuttumattoman itseyden ajatusta vastaan, vailla yritystä muotoilla ontologisesti heikompaa itseyyttä. Uskoakseni jokin ontologisesti heikompi itseyden malli voisi kestää pysyvyyden ja muutoksen paradoksin. Katsotaan, onnistuuko tämä myöhemmillä enaktivisteilla.

Thompsonin myöhemmässä ajattelussa elollisen itseyden identiteetti ja muutos eivät ole vain sovittavissa, vaan välttämättä yhteen kietoutuneet käsitteet. Thompson (2010, 154–155) tukeutuu Hans Jonasin itsensä ylittämisen (*self-transcendence*) ajatukseen, jonka juuret ovat Spinozan *conatus*ssa eli itsesäilytyspyrkimyksessä. Itsensä ylittämisen ajatus perustuu siihen, että biologisella tasolla elollinen olento ei voi pysyä koossa (eli itsenään), ellei se ole jatkuvassa aineenvaihdunnassa ympäristönsä kanssa:

If the organism must change its matter in order to maintain its identity, then the organism must aim beyond itself, beyond its present condition or point-identity in the here and now. (Thompson 2010, 155).

Itseys siis pyrkii jatkuvasti ylittämään tämänhetkisen tilansa sekä fyysisessä että temporaalisessa mielessä ”tästä tuonne”. Thompsonin mukaan organismin itseys ei siis ole sidoksissa sen tiettyä ajanhetkenä ilmenevään materiaaliseen koostumukseen, sillä jo seuraavalla ajanhetkellä osa sen aineellisesta koostumuksesta on vaihtunut tai muuttunut.

Ajatus itsensä ylittämisestä tulee lähelle Varelan muotoilua, jossa kognitio on itseyden ja maailman muodostama kokonaisuus. Ilman maailmaa itseys ei voisi tavoitella sitä mikä puuttuu, korjata sitä mikä on huonosti (Varela 1997, 85). Itseys voi ylittää tämänhetkisen identiteettinsä vain ponnistamalla maailmasta, johon se on kytköksissä.

Biologisessa mielessä pysyvyys muutoksessa- ongelma näyttää siis ratkaistulta, mutta kuinka on fenomenologian laita? Kuinka Thompson (2010) selittää koetun itseyden pysyvyyden muutoksen keskellä? Tässä hän tukeutuu Zahaviin esittämällä, että kokemusvirta muuttuu jatkuvasti, mutta elävä nykyhetki on aina aikatietoisuuden jäsentämää (retentio–nykyhetki–protentio). Tämä malli selittää ainakin

kokemuksen rakenteen pysyvää jäsentymistä sen sijaan, että kokemus olisi kaoottista. Mutta selittääkö se kokemuksemme identiteetin (persoonan) pysyvyydestä?

Thompson palaa muutoksen ongelmaan myöhemmässä teoksessaan (Thompson 2014). Hän esittää, että koettu itseys on mielen tottumusten muodostama projektio, joka ilmenee hieman erilaisena yhdestä ajanhetkestä toiseen. Thompsonin mukaan tässä alati muuttuvassa projektio-itseessä ei ole mitään pysyvää itseyyttä, joka voisi olla ”kokemusten omistaja” (emt., 61). Itseys on siis muuttuva, mutta mikä saa sen tuntumaan pysyvältä ja ajan yli jatkuvalta? Thompson korostaa ensinnäkin mielen kykyä kuvitella itsensä sekä ensimmäisen että kolmannen persoonan näkökulmasta. Toiseksi mielellä on kyky muistaa mennyttä ja suuntautua tulevaisuuteen. Näin mieleemme voi synnyttää narratiivisen itseyden, joka ulottuu menneisyydestä tulevaisuuteen, ja jota voimme tarkastella joko sisältä käsin eläytyen (1. persoona) tai ulkoa päin tarkkaillen (3. persoona). Tämä autobiografinen tai narratiivinen itseys luo voimakkaan itseys- *vaikutelman*, jossa pidämme itseämme ”ajatusten ajattelijana ja tekojen tekijänä”. Näin itse-identiteetti voi pysyä yhtenäisenä ja koherenttina yli kokemusten jatkuvan muutoksen (emt., 348).

Tässä vaiheessa vaikuttaa siltä, että enaktivistit pitävät biologista itseyden jatkuvuutta todempana kuin psykologista itseyden jatkuvuutta. Biologinen itseys todellakin on jatkuva ja prosessi, jonka identiteetti säilyy muutoksen yli. Psykologinen itseys sen sijaan vain vaikuttaa olevan todellinen ja jatkuva, mutta on todellisuudessa epätodellinen ja epäjatkuva mentaaliprojektio.

Maiese (2016) erittelee itseyden jatkuvuuden malleja biologiseen ja psykologiseen lähestymistapaan. Biologisen lähestymistavan kannattajien mukaan itseys on pohjimmiltaan biologista ja voi jatkua, vaikka psykologinen itseys katkeaisi (esimerkiksi vakava aivovamma). Psykologisen lähestymistavan kannattajat taas korostavat itseyden psykologista jatkuvuutta ja uskovat sen kestävän jopa biologisen perustan muutoksen (esimerkiksi ajatuskoe mielen ja itseyden asettamisesta toiseen kehoon). Maiese ei pidä kumpaakaan lähestymistapaa riittävänä, sillä hänen mukaansa itseys tuhoutuu kummassakin yllä mainitussa esimerkissä (aivovammassa ja mielen siirrosta toiseen kehoon) (emt., xv). Maiese kannattaa biologista lähestymistapaa, sillä hänen keskeisiin teeseihinsä kuuluu että ihminen on perimmiltään elollinen ja kehollinen olento (Minded Animal-teesi ja Essentially Embodied-teesi) (emt., xiv). Hän kannattaa myös psykologista lähestymistapaa, sillä meidän kaltaisemme henkilöidentiteetti ei toteudu aivovamman aiheuttamassa vegetatiivisessa tilassa.

Kuinka Maiese sitten selittää itseyden pysyvyyden muutoksessa? Hänen mukaansa kokemusvirran sisältö on jatkuvasti muuttuva, mutta pysyvyys syntyy ensimmäisen persoonan näkökulmasta ja kokemuksen minulle-olosta (*for-me-ness*), jotka kumpikin ovat kokemuksen pysyviä piirteitä (emt., 73). Hän siis esittää tässä vaiheessa jo fenomenologeilta tutun selityksen, jonka mukaan kokemusvirran sisältö muuttuu jatkuvasti, mutta virran rakenne pysyy muuttumattomana. Maiese tukeutuu myös aristoteeliseen selitystapaan, jossa muoto voi säilyä aineen vaihtuessa. Lisäksi uudemman biologisen näkökulman mukaan jos organismin materiaallinen rakenne on identtinen kahtena peräkkäisenä ajanhetkenä, niin kyseessä on kuollut organismi. Elollinen identiteetti ei siis säily muutoksesta huolimatta vaan muutoksen ansiosta (emt., 87).

Yhteenvetona näyttäisi siltä, että enaktivistit päätyvät keskenään samankaltaisiin tapoihin selittää itseyden pysyvyys muutoksessa. Biologisen tason selityksessä keskeistä on autopoieettinen aineenvaihdunta, joka yhdistää organismin muutoksen ja pysyvyyden erottamattomasti toisiinsa. Fenomenaalisella tasolla enaktivistit kannattavat kokemuskokemusta-analogiaa, jossa kokemuksen perusrakenne pysyy, vaikka kokemusvirran sisältö jatkuvasti muuttuu.

3.6 Itseyden tasot ja erilaiset itseydet

Ensimmäiset enaktivistit pitävät itseyttä arkikokemuksen illuusiona, joten he eivät hahmottele erilaisia itseyden tasoja tai tyyppejä. Heidän illusionistinen itseysmallinsa kuvaa vain inhimillistä itseyskokemusta ja he tukeutuvat erityisesti ihmismieltä kuvaaviin metodeihin (psykoanalyysi, buddhalainen meditaatio). Kuitenkin ensimmäisten enaktivistien voi tulkita käsittelevän kahta erilaista itseyttä. Yhtäältä he puhuvat fenomenaalisesta itseyskokemuksesta, joka on kokemuksena voimakas, mutta joka on ontologiselta statukseltaan illuusio. Toisaalta he kuitenkin esittävät, että elollinen kognitio on itse-organisoiuva ja autonominen systeemi (Varela et al. 1991, 139–140). Omasta mielestäni enaktivismin teoreettinen määritelmä kognitiolle sisältää jo erottamattomasti viittauksen itseyteen, esimerkiksi tässä muotoilussa:

[T]he necessity of understanding cognitive systems not on the basis of their input and output relationships but by their operational closure. A system that has operational closure is one

in which the results of its processes are those processes themselves. (Varela et al. 1991, 139 kursiiivi lisätty)

Autopoieettisessa enaktivismissa keskeinen käsite operatiivinen sulkeutuneisuus ei tarkoita sulkeutuneisuutta ulkoiselta vuorovaikutukselta (joka tarkoittaisi aineenvaihdunnan pysähtymistä eli kuolemaa), vaan rekursiivista itsensä määrittelevyyttä (Varela 1992, 10). Näin ilmaistuna kognitio olisi määritelmänsä mukaan aina myös itseys, sillä kuinka kognitio voi viitata itseensä olematta itseys? Omasta mielestäni olisi hyvin haastavaa edes ilmaista systeemin itsensä-luomista käyttämättä käsitettä *itseys*.

Ensimmäiset enaktivistit eivät siis problematisoi käsitettä *itseys* silloin, kun *itseys* kuvaa systeemiä ulkopuolisesta näkökulmasta. TEM:issä kognitiosta käytetään käsitteitä *itseään ohjaava* (*autonomous*) tai *itseään järjestävä* (*self-organized*) aivan sujuvasti, ilman että niihin kohdistetaan minkäänlaista filosofista kritiikkiä. Myös operationaalisen sulkeutuneisuuden rekursiivisuus olettaa kognition olevan itsensä määrittävä itseys. Ensimmäisille enaktivisteille fenomenaalinen itseys on siis illuusio, ja siihen viittaava käsite *itseys* on filosofisesti ongelmallinen. Mutta itseys kognitiivisen systeemin ominaisuutena on heille todellinen (ja välttämätön) käsite, ja tämä *itseys* on heille merkitykseltään ilmeisen itsestään selvä ja ongelmaton.

Mutta ovatko fenomenaalinen *itseys* (illuusio) ja materiaallinen *itseys* (prosessin ominaisuus) täysin eri käsitteet, jotka näyttävät samalta, mutta viittaavat eri asioihin? Eikö näillä kahdella sanan *itseys* käyttötavalla ole mitään jaettua merkityksperustaa? Mielestäni juuri tähän seikkaan Thompson tuo myöhemmin selkoa pyrkiessään osoittamaan että biologisen itseyden (kuvaus systeemistä) ja fenomenaalisen itseyden (koettu subjektius) välillä on vahva jatkuvuus (Thompson 2010).

Thompson tarkentaa itseys-sanan merkitystä perustelemalla, kuinka erilaisissa itseään tuottavissa elollisissa systeemeissä on eri tason itseyksiä (Thompson 2010, 48–49). Alimman tason itseys, kuten solu, edustaa minimaalista autopoieettista itseyttä, jonka toiminta on lähinnä aineenvaihduntaa ympäristönsä kanssa (emt., 45). Kuten yllä mainitsin, Thompsonin mukaan tämän tason itseydellä ei ole vielä sisäistä kokemusta. Monimutkaisempi, hermojärjestelmän omaava biologinen systeemi muodostaa sensorimotorisen itseyden, johon kuuluu havainnon ja toiminnan arvioiminen suhteessa systeemin omiin valensseihin (pyrkimys, tarve, päämäärä) (emt., 47). Kaiken kaikkiaan Thompson mainitsee neljä eri tason itseyttä, jotka kaikki ovat läsnä esimerkiksi ihmiskehossa: 1) solutason itseys, 2) elintoiminnon (*somatic*) itseys

(esimerkiksi immuunijärjestelmä), 3) sensorimotorinen itseys ja 4) neurokognitiivinen itseys. Mikään näistä itseyksistä ei ole meidän ”todellinen” homunculus-itseystemme tai sisäinen agenttimme, vaan Thompsonin mukaan ihminen on ”itsettömien itseyksien verkosto” (emt., 49). Thompsonin mukaan se itseys, jona me pidämme itseämme, on persoonallisuuden makrotaso. Tämä kokemuksessamme vahvasti läsnä oleva persoonallisuuden taso koostuu ajallisesti jatkuvista tunteiden, mielialojen ja intersubjektiivisuuden totutuista kaavoista. Itseyden ja intersubjektiivisuuden aihetta käsitellään tarkemmin seuraavassa luvussa: 3.7 Itseyden solipsismi ja intersubjektiivisuus.

Ajatus organismista itseyksien verkostona herättää kysymyksen siitä, kuinka systeemin osana olevien itseyksien (kuten solujen) autonomia voi toteutua osana suurempaa systeemiä. Onko esimerkiksi sensorimotoriselle eläin-itseydelle välttämätön lihas- tai hermosolu myös autonominen itseys? Varelan (1992, 8–9) mukaan evoluutiohistoriallisesti yksisoluiset ovat muodostuneet monisoluisiksi organismeiksi prosessissa, jota hän kutsuu solutason ekologiaksi (*somatic ecology*). Tässä evoluutiovaiheessa solu ja organismi ikään kuin sovittelevat potentiaalisesti ristiriitaisia intressejään. Varela kuvailee organismin itseyttä emergentiksi ilmiöksi, joka syntyy ”alemmista” prosesseista, kuten hermoverkosta (emt., 10–11).

Thompson kuvaa myöhemmin eri itseyksiä hieman eri käsitteillä: olento toteuttaa itseyttään (*I-making*) biologisella, psykologisella ja sosiaalisella tasolla (Thompson 2014, 325). Thompson kutsuu alemman tason itseyttä termillä *self-specifying*, joka tarkoittaa että minimaalinen itseys määrittelee omat rajansa tai erittelee itsensä suhteessa ympäristöönsä. Käytännössä tämä on vain eri käsite autopoieettiselle itseydelle, jolla ei Thompsonin mukaan ole fenomenaalista kokemusta. Monimutkaisempi biologinen olento voi Thompsonin mukaan saavuttaa ”täydemmän” itseyden, joka kykenee viittaamaan itseensä ja pitämään itseään itsenään (*self-designating*) (emt., 344). Tämä ominaisuus mahdollistaa fenomenologeille tutun jaon, jossa itseys on yhtäältä subjekti ja toisaalta objekti (emt., 345). Tämä jaottelu mahdollistaa sen, että itseys voi suunnata tarkkaavaisuutensa itseensä, omiin mielentiloihin tai omaan kehoonsa. Toisin sanoen *self-designating*-ominaisuus mahdollistaa omistajuussuhteen: minun mieleni, minun kehoni.

Thompson (2014) käsittelee myös poikkeuksellisia kokemustiloja, joissa itseyden tunne muuttuu, kuten unitila tai ruumiista irtautumiskokemus. Tällaiset poikkeukselliset fenomenalliset tilat saattavat herättää kysymyksen, onko itseys

sittenkään sidoksissa kehoon, sillä unessa ja ruumiista irtautumiskokemuksessa itseys tuntuu vapautuvan tai irtautuvan kehon lokaalisesta ja temporaalisesta sijainnista. Voiko terveen ihmisen (ei esimerkiksi monipersoonallisuushäiriöisen) kokemuksessa ilmetä erilaisia itseyksiä, joita ei voi pitää arkisen itseytemme jatkumona tai muunnoksina? Eikö arki-itseyteni katoa unen ajaksi, jos olen unessani perhonen, jolla ei ole mitään tietoa tai muistikuvaa minusta ihmisenä (emt., 199)? Thompson kutsuu unessa ilmenevää subjektikokemusta uni-egoksi. Unennäköijä samastuu uni-egoonsa esimerkiksi kokemalla ”minä lennän”. Mutta kuinka olisi tulkittava valveunta, jossa uni-egon lisäksi ilmenee unta tarkkaileva minuuskokemus ”minä näen unta, että lennän”. Thompsonin mukaan valveunessa uni-egon lisäksi on läsnä uneksiva itseys (*dreaming self*) (emt., 109). Kun tavallisessa unessa olemme kriitikittömästi uni-ego, niin valveunessa uneksiva itseytemme tietää, ettemme todellisuudessa ole uni-ego. Thompson vertaa uni-egoa virtuaalimaailman avatariin ja uneksivaa itseyyttä pelaajaan, joka ohjaa avataria.

Entä onko uni-ego kokemuksellisesti valve-itseyttä vastaava tila? Thompsonin mukaan uni-egosta puuttuu metakognitiivinen taso, jossa subjekti pystyy tekemään päätöksiä, suuntaamaan huomiota, tai vaikuttamaan ajatuksiinsa ja tunteisiinsa (emt., 137). Kuitenkin valveunessa metakognitio on läsnä, jolloin uneksija voi vaikuttaa uni-egonsa toimintaan unen aikana (emt., 138).

Uni-itseyden lisäksi Thompson mainitsee muitakin muuntuneita itseyskokemuksen tiloja, kuten nukahtamista edeltävä hypnagoginen tila sekä ruumiista irtautumiskokemus (*out of body experience*, OBE). Hypnagogisessa tilassa kokemuksen ego-struktuuri purkautuu ja havainnossa ilmenee hallusinaation kaltaisia satunnaisia kuvioita. Vaikka henkilö voisi vaikuttaa näiden kuvioden ilmenemiseen, ei hypnagogisessa tilassa ole itseyyttä, joka olisi kytketty tai upotettu (*immersed*) tuohon hallusinaatioympäristöön samoin kuin valve-itseys arkiympäristöön tai uni-itseys uniympäristöön (emt., 123–124). Kehosta irtautumiskokemus puolestaan sijoittaa itseyden kehon ulkopuolelle, esimerkiksi siten että henkilö katselee itseään takaapäin selkäpuolelta. Thompsonin mukaan tämä poikkeava kokemus ei todista mielen tai itseyden kehottomuudesta, vaan se on tulkittava muuntuneeksi kehollisuuden kokemukseksi (emt., 205). Tavallisesti kehollinen itsetietoisuus liittyy itseytemme ja kehomme erottamattomasti yhteen: näemme maailman silmiemme läpi (egokeskeinen havaitseminen) omassa kehossamme (kehon omistajuus), jossa me sijaitsemme (itsen lokaatio) ja jota me hallitsemme (agenttius) (emt., 206). Kehosta irtautumiskokemuksessa nuo mainitut kehollisen itsetietoisuuden piirteet muuttuvat, ja havaitseva itseys katseleekin maailmaa kehon ulkopuolelta kehottomasta

havaintoperspektiivistä, ehkä samaan tyyliin kuin kartesiolainen ruumiiton havaitseva ja ajatteleva itseys (emt., 208). Mutta näennäisestä aineettomuudestaan huolimatta OBE:n itseyskokemukseen kuuluu kehollisuuden piirteitä, kuten tasapainon, liikkeen ja suuntautumisen kokemukset (emt., 209). Thompson ei siis pidä OBE:ta todisteena aineettomasta astraali-itseydestä vaan uskoo ilmiön luonnolliseen selitykseen (emt., 220). Esimerkiksi virtuaalilaitteilla tehdyillä kokeilla on onnistuttu muuttamaan kehotietoisuutta niin, että koehenkilö kokee olevansa kehonsa ulkopuolella siinä pisteessä, missä virtuaalilaitteiden havainnon perspektiivipiste sijaitsee. Kyse on siis keinotekoisesti luodusta OBE:sta (emt., 218). Thompsonin mukaan tärkeä oppi näistä muuntuneiden itseyskokemusten tapauksista on se, että koettu itseys on aina siellä, missä on havaintoperspektiivimme. Jos havaintokokemuksemme joissain erityisissä tapauksissa erkanee kehostamme, niin itseytemme seuraa havaintoperspektiiviämme (emt., 211).

Thompson (2014) käsittelee paljon unissa ja muissa ei-patologisissa mielentiloissa tapahtuvia itseyskokemuksen muutoksia. Nähdäkseni nämä tapaukset osoittavat, että itseys ei ole yksi olio tai substanssi, vaan fenomenaalisten piirteiden kokonaisuus, joka voi hetkittäin muuntua tai häiriintyä. Uni-egolta puuttuu metakognitiivinen toimintaa arvioiva ja ohjaava piirre. Syvästä unesta heräävän autobiografinen itseys saattaa olla vielä ”unessa”, hän ei tiedä kuka ja missä hän on. Ruumiista irtautumiskokemuksessa havaitseva itseys saattaa olla eri lokaatiossa kuin kehollinen itseys. Juuri tällaiset itseyden poikkeustilat osoittavat, kuinka itseys tavallisesti ilmenee kokemuksessa. Fenomenaalinen itseys ei ole staattinen rakenne, vaan se on jatkuvassa muutoksessa vaikkapa uni- ja valvetilan vaihteluissa. Thompsonin käsittelemiä poikkeuksellisia itseyden tiloja ei siis pidä tulkita eri tason tai eri luokan itseyksiksi. Ne ovat poikkeuksia, jotka vahvistavat säännön eli sen, mitä itseys tavallisesti on.

Maiese (2016) on samalla kannalla Thompsonin kanssa siitä, että itseyden eri tasot ovat kerrostuneita siten, että ensimmäinen ja perustavin itseys on autopoieettinen itseys. Tämän päälle on vaikkapa eläimillä muodostunut sensorimotorinen itseys (emt., 23). Maiesen mukaan sensorimotorinen itseys on mielellisten eläinten (*minded animal*, MA) ominaisuus, eikä siihen välttämättä kuulu inhimillistä persoona-piirrettä. Maiese ilmoittaa vastustavansa itseyden persoona-essentialistista tulkintaa, missä itseyden jatkuvuus olisi kytköksissä persoonan jatkuvuuteen (emt., 119). Esimerkiksi vakavasti dementoitunut henkilö on Maiesen mukaan yhä sensorimotorinen itseys, vaikka persoona olisi poissa (emt., 128). Tämän

saman kannan takia Maiese voi todeta, etteivät monipersonallisuushäiriöisen henkilön sivupersoonat ole itsejksiä, vaan tuo henkilö on edelleen yksi mielellinen eläin eli yksi itseys. Entä pitääkö Maiese skitsofrenian muuntunutta itseyskokemusta erityyppisenä itseytensä? Kuten jo yllä mainitsin, Maiese tulkitsee skitsofrenian olevan äärimmäistä affektiivisuuden puutetta, joka voi lievemässä muodossa ilmetä esimerkiksi masennuksena. Maiesella siis empiiriset esimerkit patologisista itseyskokemuksista eivät viittaa erilaisiin itseiden luokkiin, vaan itseiden muunnoksiin.

Minkä tason ja minkä tyypin itsejksiä enaktivistit siis tunnistavat? Yhteenvedona voisi sanoa, että enaktivisteilla itseys on kerrostunut siten, että ylempi (tai myöhemmin kehittynyt) rakentuu aina alemman (tai varhaisemman) tason päälle. Minimitasollaan itseys on autopoieettista, eläimillä lisäksi sensorimotorista ja lopulta ihmisillä itseytteen kuuluu rikkaampi autobiografinen ja sosiaalinen persona-identiteetin taso. Enaktivistit tunnistavat ihmiskokemuksen muuntuneiden itseyskokemusten kirjon (Thompson 2014; Maiese 2016), mutta he eivät pidä näitä muuntuneita tiloja eri luokan itsejksinä. Seuraavassa osiossa käsitellään intersubjektiivisuutta ja toiseutta. Tulemme huomaamaan, että toiseus on enaktivistien mukaan niin tärkeä osa kokemusta, että toiseus (siis toisen henkilön itseys) voitaisiin mielestäni jopa tulkita itseiden välttämättömäksi osatekijäksi.

3.7 Itseiden solipsismi ja intersubjektiivisuus

Onko itseys vain eristäytynyt kokemuspiste, jolla ei ole pääsyä ulkomaailmaan ja toiseuteen? Näin asetettu, joskus fenomenologeille osoitettu, solipsismin haaste ei näytä koskettavan enaktivisteja, sillä enaktivistien mukaan elollinen systeemi määrittää (*enact*) aina itsensä ja samalla myös ympäristönsä. Thompsonin (2014) autopoieesia tarkoittava sana *I-making* on tässä kuvaava. Samalla kun elollinen olento luo itseään (*I-making*), se luo myös ympäristöään (*other-making*) ja sen merkityksiä (*sense-making*).

Ensimmäiset enaktivistit käsitelivät hyväksyvään sävyyn psykoanalyttistä objektisuhdeteoriaa, jossa itseiden tulkitaan rakentuvan sisäistetyistä relaatioista muihin ihmisiin. Objektisuhdeteorian mukaan ihminen sisäistää lapsesta alkaen sosiaalisista suhteistaan motivaatioita ja skeemoja. Kun lopulta aikuinen päätyy

objektisuhdeterapiaan ja kun hänen persoonaansa ryhdytään tutkimaan, herää kysymys, mikä hänen itseydessään on sellaista, mikä ei olisi muilta ihmisiltä sisäistettyä. Tämä näkemys, että itseys on vain joukko objektisuhdeskeemoja, sopii ensimmäisten enaktivistien näkemukseen, jonka mukaan mieli on tyhjä itseystä. (Varela et al. 1991,108–110)

Thompson (2010) kiistää solipsismin mahdollisuuden ja esittää, että itsetietoisuuden rakenteeseen kuuluu empaattinen valmius toiseuden kohtaamiselle. Lisäksi ihmisen itseys käytännössä kehittyy ja kasvaa osaksi sosiaalista ja symbolista kulttuuria, jolloin itseys on aina kietoutunut myös toiseuteen (emt., 382–383). Thompson viittaa Husserliin mainitessaan, että kokemuksessamme intersubjektiivisuus on läsnä ainakin kolmella tavalla: 1) ”intentionaalisuuden avoin intersubjektiivisuus” eli havaintokokemukseen sisäänrakennettu oletus toisista havaitisijoista ja objektien mahdollisuus tulla yhdessä havaituiksi, 2) kokemus toisten kehollisesta läsnäolosta ja 3) generatiivinen intersubjektiivisuus eli kulttuuriympäristömme välittämä toiseuden läsnäolo (emt., 383–385).

Thompsonin mukaan empatia ei noudata eräiden psykologien esittämää päättelyllistä rakennetta, jossa ensin havaitaan toisen käyttäytymistä jonka jälkeen päätellään toisen tunnetila ja lopuksi reagoidaan sopivalla tavalla.¹² Sen sijaan fenomenologien mukaan toiseuden tunnistaminen ja empatian tunteminen on välitöntä ja vaistomaista (emt., 386). Toiseus siis ilmenee kokemuksessa, toiseuden läsnäoloa ei päätellä. Thompson huomauttaa, että toisen toiseus ilmenee meille ”toisena itseyttenä”. Siis toiseuden kokemiseen sisältyy ymmärrys siitä, että toinenkin on kokeva subjekti, fenomenaalisen kokemuksen keskus, siis toinen itseys (emt., 389). Omasta mielestäni tämä itsestään selvältä vaikuttava muotoilu muistuttaa meitä siitä, että itseyden käsittely keskittyy helposti vain omaan itseYTEEN, kuten suurin osa tästäkin tutkielmasta. Kuitenkin ”toisen itseys” on eräs itseyden muoto tai vähintäänkin eräs todellinen fenomenaalinen tapa kokea itseys. Voi jopa olla, että yksilön kehityshistoriassa kokemus toisen itseystä edeltää ja tekee mahdolliseksi oman itseyden kehittymisen. Oma persoonallinen itseystemme muokkautuukin paljolti sen mukaan, kuinka näemme itsemme toisten silmin (emt., 392). Kun kykenemme empaattisesti samastumaan toisiin ihmisiin, niin alamme arvioimaan itseämme ja toimintaamme heidän näkökulmastaan.

Thompson (2014) jatkaa intersubjektiivisuuden parissa huomauttamalla, että kaksi eläinkunnassa ilmenevää kognitiivista kykyä näyttävät liittyvän itsetietoisuuteen (kykyyn pitää itseään itsenään, *self-designate*): ensimmäinen on kyky

¹² Tämä päättelykykyä korostava psykologinen teoria toiseuden ymmärtämisestä tunnetaan nimellä *mielen teoria* (engl. *theory of mind*).

tunnistaa itsensä peilistä ja toinen on kyky yhdessä havaitsemiseen (minä ja hän näemme kumpikin tuon objektin). Thompsonin mukaan näitä kykyjä on havaittu ihmisen lisäksi joillain eläimillä, ja yhdistävä tekijä näyttäisi olevan näiden lajien korkea sosiaalisuuden aste (emt., 345–346). Thompson korostaakin, että pelkkä sensorimotorinen systeemi ei vielä pidä itseään itseytenä, vaikka sillä on fenomenaalinen kokemusmaailma ja kyky toimia ympäristössään (emt., 344). Juuri sosiaalinen kognitio nostaa kaksinapaisen itseyden (itseys-ympäristö) triangulaariseksi (itseys-toiseus-ympäristö).

Maiese (2016) huomauttaa, että skitsofreniapotilailla intersubjektiiviset kyvyt heikkenevät, jolloin sosiaalinen vuorovaikutus ja toisten ymmärtäminen käy vaikeaksi. Skitsofreenikoiden kokemuksesta saattaa kadota spontaani (eli esireflektiivinen tai ei-propositionaalinen) kyky tunnistaa toiset ihmiset tunteviksi toiseuksiksi. Tämä on osa skitsofreenikon ”maailman murenemistä”, ja toiseuksien katoaminen maailmasta merkitsee myös jaetun havainnon, jaettujen tunteiden ja jaettujen merkitysten katoamista (emt., 151–154). Omasta mielestäni skitsofrenian tarjoama empiirinen esimerkki alleviivaa intersubjektiivisuuden tärkeyden itseydelle: jos kokemuksesta poistetaan intersubjektiivisuus, jäljelle jää käsittämätön solipsistinen helvetti.

Yhteenvedona todettakoon, että enaktivistit käsittelevät itseyttä enemmän ”yhden itsen” näkökulmasta kuin intersubjektiivisesta näkökulmasta. Kenties enaktivistien tärkein kontribuutio itseyden filosofiseen ymmärtämiseen on juuri autopoieettisen ja sensorimotorisen itseyden hahmottelu. Kaikki aineistoni enaktivistit kuitenkin pitävät intersubjektiivista ulottuvuutta tärkeänä osana itseyttä. Saattaa näyttää siltä, että kehityshistoriallisesti ei-itseydestä autopoieettisen itseyden kautta sensorimotoriseen itseyteen, kehitysaskelten takaajina ovat elollisen olennon sisäiset rakenteet: autopoieettinen itseys tarvitsee aineenvaihdunnan, sensorimotorinen itseys tarvitsee kehittyneen hermoston ja aivot. Sosiaalisen itseyden kehittyminen näyttää puolestaan vaativan ulkoisen tekijän, eli sosiaalisen ympäristön. Mutta enaktivismissa jako olennon sisäiseen ja ympäristön ulkoiseen ei käy päinsä. Itseys on osa kognitiota, ja enaktivismin keskeisen ajatuksen mukaan kognitio ei ole yksilön sisäinen ja ennalta ohjelmoitu, vaan itseyden ja ympäristön välinen relaatioiden prosessi (Thompson & Stapleton 2009, 26). Eri kognitioille ympäristö on eri. Solu elää aineenvaihdunnan maailmassa ja ihminen elää sosiaalisessa maailmassa usein edes tiedostamatta aineenvaihdunnallista osaa kognitiostaan. Mielestäni tähän ajatukseen sopii jo Spinozan muotoilema ja Jonasin kehittäämä ajatus, jonka mukaan monimutkaisempi itseys

(enemmän sensorisia ja motorisia kykyjä, enemmän tietoisuutta, enemmän tarpeita) on aina useammalla siteellä sidoksissa ympäristöönsä.

[T]his is in direct ratio: the more individuality is focused on a self, the wider is its periphery of communication with other things; the more isolated, the more related it is. (Jonas, 1965, 57)

Mutta onko intersubjektiivinen itseys näin ongelmattomasti yhdistettävissä kehollisesti yksilöityyn itseyyteen? Tätä kysymystä tarkastellaan vielä seuraavassa alaluvussa, joka on samalla yhteenveto enaktivistien itseys-malleista.

3.8 Yhteenveto: Kuinka enaktivismi onnistuu itseiden selittämisessä?

Tässä tutkielmassa katson osoittaneeni, että itseys on tärkeä teema enaktivismille, vaikka itseiden ongelma ei ole enaktivismissä aina kovin näkyvästi esillä. Tutkielmaa varten hahmottelemani seitsenosainen kysymyssarja itseiden ongelmista toimii mielestäni tarkoituksenmukaisesti siten, että saan vertailtua enaktivistien itseys-käsityksiä suhteessa kuhunkin esittämäni ongelmaan. Näin enaktivistien yhtenevät tai eriävät itseys-kannat tulevat esiin kuhunkin kysymykseen liittyen. Tämän tutkielman kysymyksenasettelu tarjoaa myös yhden mahdollisen lähtökohdan tulevien enaktivististen itseys-kantojen arvioimiseen.

Tässä vaiheessa lienee selvää, että enaktivismin lähestymistavat itseiden ongelmaan ovat valtavan kirjavat. Ne eivät muodosta yhtä, koherenttia ja ristiriidatonta itseysmallia. Kuitenkin joitain yleisiä teemoja nousee esiin, joita käsittelen vielä seuraavassa kolmessa alaluvussa. Ensinnäkin kaikki enaktivistit sitoutuvat menetelmien moninaisuuteen ja niiden teoreettiseen yhteen sovittamiseen. Toiseksi juuri itseiden eri piirteiden yhteen sovittaminen muodostaa haasteen itseiden ontologisen statuksen muotoilulle. Esimerkiksi jos fenomenologiseen itseyyteen (ontologisesti häilyvä) ja autopoieettiseen itseyyteen (ontologisesti vahva) kumpaankin suhtaudutaan vakavasti, niin kumman mukaan itseiden ontologinen status määräytyy? Kolmanneksi nostan vielä esiin ensimmäisten enaktivistien vaatimuksen siitä, että teoreettinen vakaumus itseiden luonteesta on pyrittävä omaksumaan myös käytännön elämään.

3.8.1 Paluu metodiin: Yhteen sovittavan teorian vaatimus

Yllä esitin Kyselon (2014) vaatimuksen, jonka mukaan hyvä itseysmalli on metodisesti pluralistinen ja samalla selityksellisesti yhteen sovittava (*integrative*). Kyselo pitää enaktivismia lupaavana tutkimushankkeena itseyden tutkimukseen, sillä sekä pluralismin että teoreettinen yhteen sovittamisen vaatimukset näyttävät täyttyvän.

Kyselon mukaan enaktivismin haaste liittyy juuri yksilöitseyden ja sosiaalisen itseyden ristiriitaan. Vaikka enaktivismi ei kohtaakaan solipsismin ongelmaa, niin ainakin metodologisen individualismin haasteen. Nimittäin teoreettinen liike kehollisesta itseydestä sosiaaliseen itseyteen ei ole niin ongelmaton kuin aiemmassa intersubjektiivisuus-osiossa annoin ymmärtää. Jos itseyden teoriaa rakennetaan kehollisesta kognitiosta (autopoieettisuus, sensorimotorisuus) alkaen, siirtyminen sosiaaliseen itseyteen tuntuu edellyttävän teoreettista hyppyä. Samaan tapaan kuin muotoilin yllä, myös Kyselon mukaan sosiaalinen ympäristö on ennalta annettu ulkomaailma, johon eristäytynyt yksilö tupsahtaa. Kyselon mielestä esimerkiksi De Jaegherin ja Di Paolon (2007) kehittämä intersubjektiivisuuden malli *participatory sense-making* päättyy lopulta korostamaan kehollista itseyttä sosiaalisen kustannuksella, vaikka tarkoitus oli päinvastainen. Ongelma ilmenee myös toiseen suuntaan: sosiaalisesta itseydestä alkava itseyden hahmottaminen taas uhkaa hukata kehollisuuden. Kuten Kyselo vaatii, hyvän itseysmallin on pystyttävä liikkumaan teoreettisesti eri itseyden piirteiden välillä (kuten kehollisen ja sosiaalisen).

Kyselo ehdottaa ratkaisuksi sosiaalisuuden mallia, joka on analoginen minimaaliselle autopoieettiselle itseydelle (tuttu esimerkki solun itseydestä). Mallin mukaan sosiaalinen itseys pyrkii autonomisesti hallitsemaan sosiaalisten relaatioiden ”aineenvaihduntaansa” tavoittelemalla yhtä ja välttelemällä toista. Näistä sosiaalisista relaatioista itseys rakentaa itseään sisäistämällä yksiä ja pyrkiessään torjumaan toisia relaatioita (emt., 9–11). Näin sosiaalisen yksilöllisyyden takaajaksi ei tarvita kehollista identiteettiä, joka on eri tason selitys kuin sosiaalinen itseys, ja josta Kyselo kritisoi *participatory sense-makingin* kehittäjiä De Jaegheria ja Di Paolaa. Kyselon esittämässä mallissa sekä kehollisella että sosiaalisella itseydellä on oma identiteetin takaava autonominen aineenvaihduntansa. Mutta kuinka kehollinen itseys ja sosiaalinen itseys yhdistetään teorian tasolla?

Kyselon mukaan enaktivistinen autonomia pätee sekä keholliseen (*enacted*) että sosiaaliseen (*co-enacted*) itseyteen. Kumpaakaan ei tarvitse pitää ontologisesti todempana itseytenä, eivätkä ne ole toisistaan irralliset eri tyyppin itseydet.

Kysleön mukaan hänen mallinsa tarjoaa teoreettisesti koherentin kuvan itseystensä, sillä siinä yhdistyy biologinen pohja ja empiirinen uskottavuus (emt., 14).

3.8.2 Paluu ontologiaan: Onko itseyttä? Jos on, niin kuinka?

Olen esitellyt enaktivistien itseys-kantoja useasta näkökulmasta. Itseyttä koskevista lukuisista filosofisista ongelmista tärkeimmäksi tuntuu nousevan itseyden olemisen tapa eli itseyden ontologinen status. Onko itseys olemassa, ja jos niin millä tavalla?

Kuten yllä olen esittänyt, tähän kysymykseen on vastattu monilla tavoilla. Omasta mielestäni enaktivistien vastauksissa hahmottuu kaksi tapaa kuvata itseyden ontologista statusta: yhtäältä itseydellä on heikko ontologinen status, toisaalta itseydellä on ehdottoman vahva ja perustavanlaatuinen ontologinen status. Nämä näkökulmat sopivat kuitenkin hyvin yhteen. Miksi olen tätä mieltä?

Itseyden heikko ontologinen status tulee ilmi heti ensimmäisillä enaktivisteilla, joiden mukaan kokemuksesta ei löydy itseyttä. Kun tällä tavalla etsitään itseyttä, jonka oletetaan olevan jokin mielen piirre tai aivojen ei-tiedostettu prosessi tai metafyyssinen olio, niin joudutaan todennäköisesti pettymään – mitään ei löytynytäkään. Ainakaan ei niin vahvassa ontologisessa mielessä kuin aluksi oletettiin. Tämän takia enaktivistit ovat päätyneet heikkoihin kantoihin, joiden mukaan itseys on arkimielen illuusio (Varela et al. 1991), emergentti ilmiö (Varela 1992), itsettömien itseyksien verkosto (Thompson 2010), mentaalinen projektio (Thompson 2014) tai olennaisesti kehollinen prosessi (Maiese 2016). Enaktivistit ovat selkeästi kiistäneet itseyden olevan substantiaalinen tai itsenäisesti olemassa oleva. Itseys ei ole pysyvä ja muuttumaton kuten sielu, eikä itseys muistuta kehosta riippumatonta kartesiolaista egoa. Itseys ei myöskään ole mikään tietty aivojen osio tai mielen toiminto, jonka neurotieteilijät tai psykologit voisivat löytää ja osoittaa, että siinä se nyt on. Tässä mielessä enaktivistit pitävät itseyttä ontologisesti heikkona ilmiönä.

Toisaalta itseys on ontologisesti hyvin vahva ilmiö, sillä enaktivistien mukaan itseys on erottamaton osa paitsi biologista elämää, myös kognitiota, mieltä ja kokemusta. Vaikka itseydelle olisikin hankala antaa tarkkaa filosofista määritelmää tai ontologista statusta, voidaan sanoa, että itseys ehdottomasti ”tekee tärkeää työtä” osana organismin ja kognition määritelmää. Ilman biologista itseyttä elollinen organismi hajoo osaksi ympäristöään. Ilman psykologista tai kokemuksellista itseyttä ihmispersoonaa joutuu ongelmiin (Maiese 2016). Itseys on siis eksistentiaalisesti niin tärkeä ilmiö, että sitä voisi mielestäni luonnehtia perustavaksi tai välttämättömäksi.

Perustelen kantani jäljittelemällä ensimmäisten enaktivistien perimmäisen kehämäisyyden metodia, jossa kehitteillä oleva mielenfilosofinen malli suunnataan lopuksi koskemaan filosofia itseään. Asetelma voidaan muotoilla vaikka näin: ”Some sort of being is now reading this paper, or else nothing is.” (Olson 2007). Itseyden luonnetta pohtivan enaktivismiin kannattajan on oletettava, että hänen ajattelunsa tässä ja nyt on mahdollista vain siitä syystä, että hänen kehonsa (ja sen lukemattomat solut ja muunlaiset bakteerit) ylläpitää elollista itseyytään autopoieettisen prosessin mukaisesti. Toisin sanoen jo autopoieettisen enaktivismiin bakteeria kuvaavasta minimaalisesta kognition mallista seuraa, että elollinen kokonaisuus on aina myös itseys. Käänteisesti ilmaistuna, ilman itseyyttä ei voi olla elollisuutta, sillä moinen elollisuus ei ylläpitäisi itseään (autopoiesi) eikä ohjaisi itseään (autonomia). Itsetön elollisuus ei suojaisi sisäisiä prosessejaan hallitulla aineenvaihdunnalla rajapintansa ulkopuoleisilta vaikutteilta, jolloin sen rakenne hajoaisi osaksi ympäristöä entropian lain mukaisesti. Kehämäisyyden metodin mukaan enaktivistin on siis myönnettävä, että ensinnäkin itseys on yhtä todellinen ilmiö kuin mikä tahansa biologinen organismi (siksi sitoutuminen teoriaan) ja toiseksi, itseys on yhtä todellinen ilmiö kuin hänen oma fenomenaalinen kokemuksensa (siksi sitoutuminen fenomenaliseen empiriaan).

3.8.3 Paluu tiedon intressiin: fragmentaarisen itseyden hyväksyminen

Kysymys itseyden luonteesta ei ole tärkeä ainoastaan enaktivistisen hankkeen kannalta, vaan se on myös yleisinhimillisesti kiinnostava tema. Ensimmäisille enaktivisteille itseyden kokemuksen ja teorian yhteen sovittaminen ei ollut pelkästään teoreettinen hanke, vaan he tahtoivat sovittaa itseyden teorian arkiseen kokemukseen. Tämän ihmisyyttä jalostavan motiivin tärkeyttä ei tarvitse filosofeille perustella, sillä kehoitus ”Tunne itsesi.” juontaa juurensa filosofian synnyinsijolta antiikin Kreikasta. Mutta ehkä hieman ironisesti enaktivistien aivan ensimmäinen illusorinen itseyskanta (mieli on tyhjä itseydestä) näyttää realisoituvan parhaiten vakavasti skitsofrenisessä mielessä, jossa itseys menettää otteensa toisista ihmisistä, ympäristöstä ja jopa omasta kehosta ja omista ajatuksista. Tätä TEM:in kirjoittajat tuskin pitivät toivottavana. Yksi ensimmäisistä enaktivisteista, Evan Thompson, on pysynyt tämän käytännönfilosofisen ongelman äärellä, vaikka monet muut enaktivistit ovat sen sivuuttaneet.

Thompson (2014) hylkää ääripäät, joista toinen on itseyden varaukseton hyväksyminen, illuusioon tuudittautuminen (arkinen asenne), kun taas toinen ääripää on

itseyyden ehdoton kiistäminen ja itseyttä synnyttävien mielen piirteiden tukahduttaminen (esimerkiksi buddhalainen valaistuminen, itsestä vapautuminen, skitsofrenia?). Näiden sijaan Thompson ehdottaa asennetta, jota hän vertaa valveuneen havahtumiseksi: valveunessa ihminen tietää uneksivansa, mutta pysyy silti unitodellisuudessa aktiivisena agenttina. Thompsonin mukaan voimme jatkossakin pysyä itseyyden unessa, kunhan olemme havahtuneet siihen, että lopulta itseys on vain unta (emt., 366).

4 Lopuksi

Enaktivistien itseysmallit jättävät ristiriitaisen vaikutelman. Nimittäin kokemuksellisesti pakottavin, fenomenaalinen itseys kuvataan ontologisesti heikoksi ja häilyväksi, jopa illuusioksi. Sen sijaan kokemuksen ”alittava”, biologista elämää ylläpitävä autopoieettinen itseys on fenomenalisesti täysin pimeää tai ainakaan ei ilmene fenomenalisessa kokemuksessamme sellaisenaan. Siis kokemuksessa pakottavin ja läsnä olevin itseys on ontologisesti heikkoa, kun taas kokemuksen (osittain) tavoittamaton itseys on ontologisesti välttämätöntä.

Tämän tutkielman johdantoluvussa esittelin Spinozan ja Humen itseyskannat. Spinozalle itsesäilytykseen pyrkivä *conatus* on elollisen olennon tärkein ja olemuksellisin piirre. Humelle taas itseys on illuusiota tai peittelyä, jolla ihmismieli kätkee fragmentaarisuutensa ja pysymättömyytensä. Nämä näkemykset ovat kumpikin uskottavia, mutta niin etäällä toisistaan, että ne suorastaan hylkivät toisiaan. Enaktivismi voi kuitenkin sisällyttää Spinozan ja Humen kannat samaan itseys-malliin pitämällä Spinozan *conatusta* biologisena ja ei-tiedostettuna itseyytenä, siinä missä Humen voi katsoa luonnehtivan häilyvää ja alati muuttuvaa fenomenaalista kokemusvirtaa. Kumpikin näkemys mahtuu enaktivismin kerroksittaiseen itseys-malliin, missä kehityshistoriallisesti myöhemmät itseyyden muodot (sensorimotorisuus, intersubjektiivisuus, reflektiivisyys) kerrostuvat perustavanlaatuisen autopoieettisen itseyyden päälle. Juuri tällä tavoin metodologisesti kirjavan enaktivismin on voitava selittää, kuinka erilaiset itseyyden piirteet (kuten Spinozan ja Humen huomiot) liittyvät toisiinsa. Kääntäen ilmaistuna, koska enaktivismi on monia metodeja yhdistävä kognition selitystapa, se ei voi päätyä toteamaan, että jotkut itseyyden piirteistä ovat epäolennaisia, yhteismitattomia tai keskenään täysin eri luokan ilmiöitä.

Itseyttä on vaikea selittää vain yhdestä näkökulmasta, esimerkiksi vain joko mentaalisenä tai materiaalisena ilmiönä. Hans Jonasin mukaan itseys on juuri se

todellisuuden alue, johon meillä on suora pääsy, ja jossa mentaalinen ja materiaallinen kiistattomimmin yhdistyvät. Jos sitoudutaan tähän oletukseen biologisen elämän ja mielen vahvasta jatkuvuudesta, niin itseyden selityksellinen kuilu teorian (Spinoza) ja kokemuksen (Hume) välillä vihjaa, että joko toisella tai molemmilla on virheellinen käsitys itseystä. Tätä kuilua enaktivistit pyrkivät kuromaan umpeen etsimällä itseysmallia, jossa sekä Spinoza että Hume ovat kumpikin oikeassa. Ja kuten tutkielmassani on tullut ilmi, enaktivismi kohtaa itseystensä muitakin ongelmia kuin autopoieettisen ja fenomenaalisen itseyden ristiriidan. Mutta itseyden ongelmia voi myös pitää mahdollisuuksina, joiden parissa työskenteleville enaktivisteille tarjoutuu tilaisuus edistää tutkimushankettaan kohti todempaa teoriaa kognitiosta.

Lähteet

Chalmers, D. (1996) *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*, New York: Oxford University Press

Damasio, A. (2003) *Looking for Spinoza: Joy, Sorrow, and the Feeling Brain*, New York: Harcourt

De Jaegher, H. & Di Paolo, E. (2007) Participatory sense making: an enactive approach to social cognition, *Phenomenol. Cogn. Sci.* 6, 485–507

Dennett, D., Hofstadter, D. (1981) *The minds I: fantasies and reflections on self & soul*, New York: Basic Books

Gallagher, S. (2013) A pattern theory of self, *Front.Hum.Neurosci.* 7:443.

Gurwitsch, A. (1941) A Non-egological Conception of Consciousness, *Philosophy and Phenomenological Research* 1, 325–338.

Hume, D. (1739–1740) *Treatise of Human Nature: Being an Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects*, <<https://davidhume.org/texts/t/1/4/6>>

Hutto, D. & Myin, E. (2013) *Radicalizing enactivism: basic minds without content*, Cambridge, Massachusetts: The MIT Press

Hutto, D. & Myin, E. (2017) *Evolving enactivism: basic minds meet content*, Cambridge, Massachusetts; London: MIT Press

Jonas, Hans (1965) Spinoza and the Theory of Organism, *J. Hist. Philos.* 3(1):43–57

Jonas, Hans (1966) *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*, Chicago: University of Chicago Press.

Kyselo, M. (2014) The body social: an enactive approach to the self, *Frontiers in Psychology*, 12

MacKenzie, M. (2011) Enacting the Self: Buddhist and Enactivist Approaches to the Emergence of the Self, teoksessa: *Self, No Self? : Perspectives From Analytical, Phenomenological, and Indian Traditions*, Zahavi, D, Thompson, E. & Siderits, M. (toim.) s. 239–273

Maiese, M. (2016) *Embodied Selves and Divided Minds*, Oxford University Press

Maturana H. & Varela F. (1980) *Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living*, Boston: D. Reidel Publishing Company

Meijsing, M. (2000) Self-Consciousness and the Body, *Journal of Consciousness Studies* 7 (6): 34–52.

Minsky, M. (1986) *The Society of Mind*, New York: Simon & Schuster

Neisser, U. (1988) Five Kinds of Self-knowledge, *Philosophical Psychology* 1/1, 35–59

Noonan, H. (2012) The Self and Personal Identity, teoksessa: *The Continuum Companion to Hume*, A. Bailey & D. O'Brien (toim.) s. 167–180.
London and New York: Continuum

Olson E.T. (2007) What Are We? *Journal of Consciousness Studies*, 14, No. 5–6, 2007, pp. 37–55

Piaget, J. (1954) *The Construction of Reality in the Child*, New York: Basic Books

Spinoza, B. (1665–1675) *Etiikka* (suom. Vesa Oittinen, Helsinki, Gaudeamus, 1994) [roomalaisin numeroin ilmoitetaan teoksen osio, jonka jälkeen tarkempi kohta]

Stern, D. (1985) *The Interpersonal World of the Infant*, New York: Basic Books

Thompson, E. & Stapleton, M. (2009) Making Sense of Sense-Making: Reflections on Enactive and Extended Mind Theories, *Topoi* (2009) 28:23–30

Thompson, E. (2010) *Mind in Life – Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind*, London: Belknap Press

Thompson, E. (2014) *Waking, Dreaming, Being – Self and Consciousness in Neuroscience, Meditation, and Philosophy*, New York: Columbia University Press

Varela, F., Thompson, E. & Rosch, E. (1991) *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*, Cambridge: The MIT Press

Varela, F. (1992) Autopoiesis and a Biology of Intentionality, teoksessa: McMullin B. (toim.) *Proceedings of the workshop “Autopoiesis and Perception”*. Dublin City University, Dublin: 4–14.

Varela, F. (1996) Neurophenomenology: A Methodological Remedy for the Hard Problem, *Journal of Consciousness Studies* 3 (1996): 330–350

Varela, F. (1997) Patterns of Life: Intertwining Identity and Cognition, *Brain And Cognition* 34, 72–87

Ward, D., Silverman, D., Villalobos, M. (2017) Introduction: The Varieties of Enactivism, *Topoi* (2017) 36:365–375

Weber, A. & Varela, F. (2002) Life after Kant: Natural purposes and the autopoietic foundations of biological individuality, *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 1: 97–125

Zahavi, D. (2005) *Subjectivity and Selfhood – Investigating the First-Person Perspective*, Cambridge: The MIT Press